Pesantren & Gerakan Feminisme di Indonesia

Saipul Hamdi

Pesantren & Gerakan Feminisme di Indonesia

Saipul Hamdi

Pesantren & Gerakan Feminisme di Indonesia

Saipul Hamdi

PESANTREN & GERAKAN FEMINISME DI INDONESIA
SAIPUL HAMDI

Editor:
Iwan Abdi & Shafa

Desain Kaver & Tata Letak:
Fatich Bagus

Cetakan 1, Januari 2017

Penerbit:
IAIN SAMARINDA PRESS
Kantor Rektorat IAIN Samarinda Lt.2, Jl. H.A.M. Rifadin Samarinda
Seberang, Kalimantan Timur 75131
Tlp. 0541-742193,
Fax. 0541-206172(75111)
Email. iainsamarindapress@gmail.com
Website. www.iainsamarindapress.com

ISBN 978-602-73602-3-5

Dicetak:
Arti Bumi Intaran
Jalan Mangkuyudan MJ III/216 Yogyakarta 55143
Tlp. 085333275999
Email: m.makakambamakakimbi@yahoo.co.id

Dedikasi

…………Aku dedikasikan buku ini untuk "pesantren" yang berani menantang hegemoni budaya patriarki dan meluruskan tafsir teks yang keliru tentang perempuan…..……

(Saipul Hamdi)

Pengakuan

Alhamdulillah akhirnya buku Pesantren dan Gerakan Feminisme di Indonesia ini dapat terselesaikan. Buku ini tidak akan pernah selesai tanpa bantuan berbagai pihak, oleh karena itu, saya ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada Prof. Irwan Abdullah, guru besar Pascasarjana Center for Religious and Cross-Cultural Stuides (CRCS) Universitas Gadjah Mada, sosok yang telah banyak membimbing, mengarahkan dan menginspirasi saya sebagai peneliti dan penulis, Dr. Bianca J. Smith, Asia Institute University of Melbourne yang telah meluangkan waktunya untuk berdiskusi dan memberikan masukan dan saran-saran untuk kesempurnaan buku ini, Dr. Ali Bin Dahlan, bupati Lombok Timur yang selalu mengajari bagaimana berpikir kritis dan objektif, dan Rektor IAIN Samarinda yang telah banyak membantu kebutuhan akademis dan urusan penerbitan. Saya juga menguncapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pengelola CRCS; Prof. Achmad Mursyidi, Dr. Zainal Abidin Bagir, Dr. Arqom Kuswanjono, Harwanto Dahlan dan kolega-kolega saya di CRCS. Selain itu, saya juga mengucapkan terima kasih kepada pimpinan Ponpes Al-Muayyad; Kyai Dian Nafi', Kyai Abdur Rozak, Muhamad Ishom, para guru, pengasuh, santri-santriwati dan jajaran pengurus Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad yang telah menerima saya dengan hangat dan membantu selama penelitian. Tidak lupa juga saya ucapkan terima kasih kepada orangtua dan keluarga besar saya dan teman-teman di Kaltim khususnya Bapak Alimudin Salim, SH, ST, Dirut PDAM Samarinda yang selalu memberi nasehat dan motivasi untuk terus berkarya, dan juga seluruh jamaah NW di Kaltim yang telah memberi dukungannya selama penyempurnaan buku ini. Terima kasih yang sebesar-besarnya kepasa LP2M IAIN Samarinda yang telah mendanai penerbitan buku ini dan IAIN Samarinda Press yg telah menerima naskah buku ini untuk dipublikasikan.

Pengantar Penerbit

Alhamdulillah IAIN Samarinda Press berkerja sama dengan LP2M IAIN Samarinda telah berhasil menerbitkan buku perdana yang berjudul "Pesantren dan Gerakan Feminisme di Indonesia". Meskipun buku tentang pesantren dan gender telah banyak terpublikasikan di Indonesia dengan penekanan pembahasan masing-masing, tetapi belum banyak yang membahas relasi antara keduanya dan bagaimana pesantren memainkan peran dalam mengakomodasi dan mengadopsi wacana dan teori feminisme sebagai bagian dari espistemologi berpikir dan gerakan mereka ketika di lapangan. Buku ini hadir dengan pembahasan yang berbeda yang lebih fokus pada gerakan feminisme di Pondok Pesantren Al-Muayyad Solo. Ponpes Al-Muayyad merupakan salah satu Ponpes yang berani keluar dari tradisi ortodoksi pesantren yang kental dengan gaya maskulinitas dan budaya patriarki dalam kepemimpinan, di mana kyai adalah simbol dan penguasa tunggal di pesantren.

Berdirinya Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad adalah salah satu bukti bahwa Ponpes Al-Muayyad berani keluar dari hegemoni budaya patriarki pesantren yang selama ini sebagai simbol identitas pendidikan kepesantrenan. PSP Al-Muayyad didirikan selain untuk mengembangkan potensi santriwati di dalam dan di luar kelas, juga untuk meminimalisir adanya ketimpangan dan ketidaksetaraan gender dalam distribusi peran antara santri dan santriwati. Ponpes Al-Muayyad berpandangan bahwa tidak ada pembedaan antara santri dan santriwati, yang membedakan mereka hanyalah kualitas keilmuan dan intelektualitas mereka. Jika santri dapat mengurus unsur-unsur yang bersifat publik, maka santriwati juga diharapkan sama, begitu juga sebaliknya santri dapat melakukan hal-hal yang bersifat domestik yang telah melekat sebagai pekerjaan perempuan yang dihandel oleh santriwati.

PSP Al-Muayyad mempunyai pengaruh besar terhadap perubahan nasib kaum perempuan di internal maupun eksternal pesantren. Aktivis PSP Al-Muayyad tidak hanya aktif

di dalam kelas melakukan kajian terhadap teks-teks kitab suci dan kitab klasik lainnya untuk meluruskan penafsiran yang bias gender, tetapi juga aktif ke lapangan melakukan pendampingan kepada masyarakat terutama kaum ibu-ibu. Para aktivis PSP mengadakan pelatihan, seminar dan pemberdayaan ekonomi langsung dengan membantu memberikan pinjaman uang modal usaha kepada ibu-ibu. Pihak PSP mencarikan funding ke lembaga-lembaga donor dengan sistem pinjaman lunak tidak berbunga. Sedangkan materi seminar dan pelatihan meliputi kesehatan alat reproduksi perempuan, kesetaraan gender, peran perempuan di ranah publik, hak pendidikan kaum perempuan dan lain-lain.

Buku ini terdiri dari tujuh bab bersama kesimpulan. Bab pertama berisi pendahuluan yang membahas reposisi Islam sebagai agama feminis, feminisme Islam dalam wacana feminisme global, rekonstruksi posisi al-Quran dalam wacana feminisme, hermeneutika sebagai metode alternatif dalam memahami teks al-Quran dan struktur buku. Bab kedua membahas tentang Islam dan kaum Muslim di Solo, Solo dalam review kebudayaan dan keagamaan, kerajaan Surakarta dan struktur sosial, dan dinamika kehidupan sosial-politik masyarakat Solo. Bab ketiga membahas tentang Pesantren Al-Mauyyad terkait dengan sejarah dan pendekatan pendidikan, peran kyai dalam pengembangan pesantren, fasilitas-fasilitas pesantren, aktivitas santri dan para santri Pesantren Al-Muayyad.

Bab keempat membahas tentang Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad dan gerakan feminisme, kurikulum dan pola pendidikan Pesantren Al-Muayyad, kurikulum dan muatan gender dan respon Pesantren dan PSP Al-Muayyad terhadap persoalan perempuan. Bab kelima berbicara tentang Pesantren Al-Muayyad terkait dengan *community development,* kampanye perdamaian dan multikulturalisme, dan kerja sama lintas agama. Bab keenam membahas tentang pengaruh gerakan feminisme PSP Al-Muayyad, peran perempuan dalam pesantren Al-Muayyad sebagai guru dan pengasuh, dan respon

masyarakat terhadap gerakan feminsime PSP Al-Muayyad. Bab ketujuh kesimpulan.

Kehadiran buku ini diharapkan mampu memberi kontribusi pada pengembangan wacana dan teori tentang studi pesantren dan feminisme. Buku ini juga dapat dijadikan sebagai referensi oleh pemerintah, akademisi dan kelompok aktivis pesantren yang ingin mengembangkan dan mencari solusi dari berbagai persoalan baik yang bersifat idelogis maupun kebutuhan praktis.

Samarinda, Januari 2017

Penerbit

Pengantar Penulis

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan yang terus mengalami transformasi dan kemajuan dalam berbagai aspek termasuk kemampuan dalam beradaptasi dengan sistem pendidikan modern dan kultur masyarakat global yang kompleks. Sejarah menunjukkan bahwa pesantren bukanlah lembaga pendidikan dengan "single identity", tetapi "plural identity", yang diwarnai dengan kultur dan tradisi kedaerahan masing-masing di mana pesantren itu dibangun dan berkembang. Pesantren yang berkembang di kepulauan Sumatera akan berbeda dengan pesantren yang terdapat di Sulawesi, Kalimantan, Jawa dan Lombok terkait dengat sistem pembelajaran, pendekatan dan metode pembelajaran. Begitu juga dengan ideologi dan mazhab yang digunakan oleh masing-masing pesantren akan berpengaruh pada output lembaga pendidikan pesantren dan juga pada identitas kultur keIslaman santri. Pesantren yang beraliran Islam transnasional Wahabisme-Salafisme seperti Jamaah Tabligh, Hizbut Tahrir Indonesia, dan Partai Keadilan Sejahtera akan berbeda outputnya dengan pesantren yang beraliran Islam lokal seperti NU, Muhammadiyah dan Nahdlatul Wathan.

Identitas plural pada diri lembaga pendidikan pesantren akan dieksplorasi dalam buku ini khususnya terkait dengan negosiasi tafsir teks kitab suci dan gerakan feminisme yang berkembang di lingkungan pesantren, dalam hal ini Pesantren Al-Muayyad di Solo. Wacana feminisme yang berisi tentang perjuangan keseteraan gender dan pengakuan hak-hak perempuan telah melahirkan pro dan kontra di kalangan umat Islam, termasuk di kalangan pesantren. Sebagian tokoh-tokoh pesantren memandang bahwa wacana feminisme dan gender merupakan produk "Barat", bukan produk "Islam" sehingga tidak perlu diadopsi dan dipraktikkan khususnya di pesantren. Ideologi feminisme diklaim mempunyai misi tersendiri di balik pembelaan suara perempuan untuk menghancurkan nilai-nilai dan ajaran fundamental Islam. Sedangkan sebagian tokoh

pesantren berpandangan lain bahwa feminisme bukanlah murni produk baru yang berasal dari "Barat", akan tetapi ia telah ada sejak Islam muncul di Arab pada abad ke 6 ketika Nabi Muhammad mengemban misi baru membebaskan perempuan Arab dari jeratan-jeratan simbol kultural dan penindasan struktural yang membuat perempuan tidak bisa hidup dengan normal, adil, penuh dengan kehormatan dan bebas dalam menjalankan aktivitas sosial mereka di masyarakat. Dengan demikian, upaya-upaya perjuangan terhadap penegakan hak-hak kaum perempuan oleh nabi Muhammad lebih dahulu muncul jauh sebelum wacana feminisme sekuler lahir di negara-negara Barat di akhir abad ke 19.

Perjuangan atas nasib kaum perempuan yang dilakukan oleh nabi Muhammad pada waktu itu membuktikan bahwa Islam tidak alergi dengan wacana feminisme dan kesetaraan gender. Ide-ide dan gagasan kitab suci al-Quran yang dijadikan dasar pergerakan oleh Muhammad bersifat "revolusioner" pada masa itu, meskipun sekarang mulai terlihat sedikit tertinggal karena fenomena dan dinamika sosial-politik yang telah banyak berubah karena kebutuhan kehidupan yang lebih kompleks, terbuka, bebas dan modern. Namun setidaknya Islam telah memiliki fondasi ideologis yang kuat terhadap gerakan feminisme yang dapat dikembangkan dan dimodifikasi pada masa sekarang sebagai acuan untuk pergerakan di lapangan. Modal inilah yang kemudian dibangkitkan kembali dan dieksplorasi oleh tokoh-tokoh feminis dari komunitas Islam yang dikenal dengan feminisme Islam atau feminisme Muslim. Feminisme Islam memiliki identitas yang berbeda dengan feminisme sekuler mulai dari melihat akar masalah, sumber nilai yang digunakan dan solusi yang ditawarkan untuk mengatasi persoalan-persoalan keperempuanan dan isu gender baik di bidang politik, ekonomi, sosial dan keagamaan.

Wacana dan gerakan feminisme terus berkembang sebagai salah satu kekuatan global yang masuk pada semua ranah baik itu ranah politik, sosial, keagamaan dan juga ranah pendidikan. Gerakan feminisme sekuler Barat dan feminisme Islam mempunyai pengaruh besar khususnya di dunia

pendidikan. Hampir semua kampus di Indonesia mempunyai pusat studi perempuan atau gender untuk memediasi dan memfasilitasi ketimpangan sosial dan kebutuhan perjuangan kaum perempuan. Lembaga pesantren juga tidak luput dari pengaruh wacana dan gerakan feminisme, meskipun sebagai besar menolak seperti yang saya jelaskan di atas. Masih jarang sekali pesantren yang berani menerima dan menggunakan ideologi feminisme Islam sebagai dasar idologi perjuangan di pesantren. Pondok Pesantren Al-Muayyad adalah salah satu pesantren yang berani membuka diri dan berkomitmen dalam menerapkan ideologi feminisme Islam melalui Pusat studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad.

Langkah dan kebijakan Pesantren Al-Muayyad dalam mengakomodir wacana dan gerakan feminisme bukanlah perkara yang mudah di tengah kerasnya penolakan wacana tersebut oleh sebagian dari kelompok Muslim ortodok-konservatif. Selain itu, Pesatren Al-Muyyad juga harus mampu dna berani menegosiasikan identitas kepesantrenan yang selama ini berkembang dan masih kental dengan budaya patriarki di mana "kyai" dan "kitab kuning" merupakan barang suci dan simbol utama di pesantren, yang berlawanan dengan semangat kaum feminis dalam membebaskan perempuan. Sedangkan al-Quran dan hadis sebagai sumber ajaran Islam dimaknai dan ditafsirkan dengan tidak mempertimbangkan dan memihak terhadap nasib kaum perempuan, tetapi sebaliknya mendiskreditkan dan memarginalkan kaum perempuan yang diposisikan sebagai makhluk nomor dua. Asghar Ali Engineer mengungkapkan bahwa semua ini adalah pekerjaan para ulama "ortodok" yang sensi dengan perempuan dengan menyalahgunakan tafsir agama dan menyelewengkan semangat pembebasan atas kaum perempuan karena terjebak dalam kepentingan pribadi dan kelompoknya. Setelah Nabi Muahmmad wafat, marginalisasi perempuan mulai terjadi dan mengalami reproduksi sosial, bahkan kitab suci dijadikan sebagai alat legitimasi kekerasan terhadap kaum perempuan baik secara simbolik maupun fisik. Tugas para sarjana dan kaum ineteltual sekarang adalah mengoreksi kembali kekeliruan-

kekeliruan yang dilakukan oleh para ulama ortodok dengan menafsirkan kembali ayat-ayat al-Quran, hadis dan kitab-kitab kuning yang sangat bias ketika berbicara tentang peran perempuan dan kesetaraan gender di masyarakat.

Buku ini akan mengeksplorasi lebih jauh bentuk-bentuk kegiatan PSP Al-Muayyad sebagai agen feminisme Islam baik di tingkat internal maupun eksternal pesantren. Begitu juga dengan pengaruh gerakan ini terhadap nasib kaum perempuan dan respon masyarakat terhadap gerakan tersebut. PSP Al-Muayyad memainkan peran penting dalam membangun wacana dan sekaligus pergerakan di lapangan. Mereka tidak hanya mengkaji teks-teks kitab suci lewat kajian tematik di dalam kelas, tetapi juga melakukan aksi sebagai bentuk implementasi dari kajian tersebut melalui pendampingan dan pelatihan dan pemberdayaan secara langsung. Dalam pemberdayaan ekonomi misalnya, PSP Al-Muayyad bekerja sama dengan Koppontren dan LSM untuk memberikan pinjaman kepada kaum perempuan terutama ibu-ibu sebagai tambahan modal untuk membuka usaha baru atau mengembangkan usaha lamanya. Inilah sekilas gambaran isi yang akan dibahas di dalam buku ini. Sebagai konsekuensi sebuah karya apakah bentuknya buku atau artikel tidak bertujuan untuk memuaskan pembaca atau menggiring opini pembaca meyakini apa yang dikatakan dalam buku ini seolah-olah mengandung kebenaran mutlak. Saya menyadari betul bahwa buku ini jauh dari kesempurnaan, oleh karena itu saya mengharapkan kritik dan saran yang konstruktif dari pembaca untuk penyempurnaan buku ini kedepannya.

Samarinda, 1 Januari 2017

SH

Daftar Isi

BAB 1
Reposisi Islam Sebagai Agama Feminis

Latar Belakang

Wacana feminis Islam atau Muslim yang muncul pada abad ke 20 terinspirasi oleh sejarah romantisme nabi Muhammad yang berjuang untuk hak-hak perempuan, yang pada waktu itu perempuan sulit untuk memperoleh hak-haknya dan dipandang sebagai makhluk yang lemah, tidak sempurna dan inferior di dunia Arab (Curtis IV, 2010: 194-195; Rizzo, 2005: 4). Bersama dengan teori feminisme sekuler Barat yang berkembang di Amerika dan Eropa pada abad ke 18 dan 19, gerakan feminisme Muhammad pada abad ke 6 M telah menginspirasi perempuan Muslim di seluruh dunia termasuk di Indonesia, khususnya di era 1990-an ketika karya sarjana Muslim Amerika, Timur Tengah dan Asia Selatan tentang wacana gender dan feminisme Islam diterjemahkan ke bahasa Indonesia memungkinkan kelompok-kelompok perempuan Muslim untuk membangun gerakan keadilan gender dengan menggunakan metode hermeneutik feminis menafsirkan kembali al-Quran dan hadis (Muslikhati 2004:46-47; Jamhari & Ropi, 2003:2). Upaya-upaya menghidupkan kembali dan mereposisi semangat perjuangan Nabi atas kondisi perempuan di Indonesia, memunculkan tanggapan yang beragam dari komunitas Muslim, termasuk dari kaum Muslim ortodok-konservatif dan fundamentalis Islamis yang menolak wacana baru feminisme yang diklaim bidah, heresi, sesat dan menyimpang dari ajaran Islam.

Pesantren yang menjadi agen penting perubahan sosial-pendidikan di Indonesia memainkan peran strategis dalam mengekspos isu gender dan hak-hak perempuan. Bianca Jade Smith dan Mark Woodward (2014: 2) mengatakan bahwa keberadaan perempuan-perempuan yang menjadi aktivis dalam membangun gerakan feminisme di Asia Tenggara khususnya di pesantren Indonesia tidak dapat dipandang sebelah mata. Mereka mememiliki peran yang cukup besar

dalam membangun hegemoni wacana feminisme baru, meskipun kurang diakui oleh sarjana internasional karena lebih cenderung melihat wacana dan gerakan feminisme di negara-negara Timur Tengah. Smith dan Woodward mengatakan, *pesantren and pesantren based Muslim Feminims cannot be understaood in isolation from the sosial, political and religious systems of which they are component* (Lihat Smith dan Woodward, 2014: 2-3). Namun tidak semua pesantren terbuka atau dapat menerima feminisme sebagai ideologi karena sifat alamai (*nature*) patriarki teologi Islam dan ortodoksi yang mendominasi kurikulum pesantren (Nuruzzaman, 2005: 5-6;). Di pesantren jenis ini memandang bahwa kata 'feminisme' sebagai produk 'Barat' bukan Islam, dan ujungnya dapat menghancurkan Islam. Munculnya pesantren yang berbasis gerakan feminisme Islam merupakan respon terhadap kepedulian masyarakat nasional dan global tentang isu-isu gender Muslim, dan dikembangkan dengan visi dan misi yang jelas menantang dan mereformasi tradisi pesantren patriarkal (Smith & Woodward, 2014: 2-3).

Ada dua identitas utama yang terkait dengan pesantren yang melegitimasi otoritas patriarki yaitu kyai dan kitab klasik (kitab kuning) (Lukens-Bull, 2005; Linnan, 2016; Smith dan Woodward, 2014). Kyai adalah tokoh sentral di pesantren yang memiliki otoritas tertinggi sebagai pemimpin, pembuat kebijakan dan penafsir teks agama. Hingga sekarang kyai tradisional adalah patriarkis dengan posisi seperti seorang 'raja' dalam entitas budaya-nya dan santri sebagai rakyatnya. Teks-teks klasik (kitab kuning) karya ulama ortodok yang kyai ajarkan kepada santri memperkuat dominasi laki-laki, dan teks klasik ini dianggap sebagai barang suci di pesantren yang tidak boleh dikritisi, dipertanyakan apalagi ditantang legalitas kebenarannya (Dhofier, 1990: 44). Kedua identitas pesantren; kyai dan kitab kuning, dengan dukungan budaya patriarki, melahirkan bias gender dalam konstruksi habitus pendidikan di pesantren, dan menjadi target kritik kaum feminis. Kekuatan otoritas dan hirarki di pesantren melahirkan masalah bagi kaum feminis yang berusaha untuk menantang dan mereformasi

struktur tersebut, karena hanya kyai yang lebih kuat yang dapat menantang dan melampaui otoritas kyai lain (Dhofier, 1990: 45-46). Hal ini menunjukkan peran seorang kyai merupakan aspek penting di dalam gerakan feminis Muslim, seperti yang diperdebatkan dalam buku ini.

Buku ini akan mengeksplorasi tema-tema tersebut khususnya dalam bentuk gerakan perempuan Muslim lokal di kalangan santri, santriwati, dan kyai di pesantren Al-Muayyad Windan di Solo. Ini menunjukkan bagaimana pembentukan Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad Windan memfasilitasi kritik, dekonstruksi dan re-interpretasi teks Islam dengan mengadopsi dan mengakomodasi wacana feminisme Islam Timur Tengah dan Asia Selatan, di mana santri menerapkannya dengan selektif sebagai bagian dari program pemberdayaan masyarakat perempuan, tanpa melabeli diri mereka sebagai kelompok 'feminis'. Posisi para santri menunjukkan bahwa mereka bergerak di antara bentuk-bentuk feminis dan aktivis perempuan Islam, menunjukkan bahwa kategori ini adalah fleksibel dan tidak stabil. Kadang kala para santri menjadi aktivis yang terinspirasi oleh ideologi feminis Islam, dan menempatkan diri mereka di masyarakat sebagai aktivis gender. Kontroversi seputar 'feminis' dan 'feminisme' mengindikasikan bahwa di banyak santri pesantren harus bernegosiasi dengan ini meminjam istilah yang kemungkinan diterjemahkan ke dalam sentimen anti-Islam. Dengan alasan-alasan tersebut sebagian orang lebih baik mengklasifikasikan diri mereka sebagai 'aktivis' dan bukan 'feminis', meskipun mereka secara aktif terlibat dengan berbagai ideologi feminisme, termasuk feminisme sekuler Barat maupun Islam.

Feminisme Islam dalam Wacana Feminisme Global

Feminisme merupakan sebuah bentuk gerakan politik, ideologi dan gerakan sosial yang sharing sebuah tujuan umum untuk mendefinisikan, membangun dan mencapai persamaan politik, ekonomi, budaya, personal dan hak-hak sosial untuk kaum perempuan (Hooks, 2014; Buchanan & Mask, 2012; Smith dan

Woodward, 2014). Bell Hooks (2014: 1) mendefinisikan bahwa "*feminism is a movement to end sexism and sexist exploitation and oppression*". Gerakan feminisme juga termasuk mencari jalan untuk membangun kesempatan yang sama untuk perempuan dalam pendidikan dan pekerjaan. Seorang feminis melakukan advokasi atau dukungan terhadap hak-hak dan persamaan kaum perempuan (Kunin, 2012; Jaquette, 2009). Gerakan ini terus mengkampanyekan hak-hak kaum perempuan dalam bentuk yang lebih riil di masyarakat misalnya hak untuk memilih, memegang posisi di ruang publik, bekerja dan memperoleh gaji yang adil dan pembayaaran yang sama dengan kaum laki-laki, memiliki properti, menerima pendidikan, mampunyai kesamaan hak dalam pernikahan dan menerima cuti kehamilan. Kaum feminis juga fokus mempromosikan lembaga yang otonom dan integratif untuk melindungi kaum perempuan dan gadis-gadis dari pemerkosaan, pelecehan seksual dan kekerasan domestik (Rhode, 2014: 11-14).

Istilah feminisme pertama kali muncul di Prancis di akhir 1880an, ketika istilah ini digunakan Hubertine Auclert pada tulisannya di jurnal *La Citoyenne*. Pada jurnal tersebut itilah feminisme digunakan untuk mengkritisi pra-dominasi dan dominasi laki-laki di ranah sosial dan membuat klaim atas hak-hak perempuan dan emansipasi yang dijanjikan oleh revolusi Prancis. Pada awal dekade abad ke 20, istilah feminisme muncul dalam bahasa Inggris di Britain-Inggris, dan kemudian di Amerika Serikat pada 1910an (Ryan, 1992: 11). Sejak awal 1920-an istilah ini mulai digunakan oleh masyarakat Islam di Mesir dalam bahasa Arab yang disebut juga dengan *nisa'iyya* (Badran, 2013: 243). Walaupun istilah feminism muncul dari negara Barat, akan tetapi di setiap negara memiliki makna dan dinamika yang berbeda karena konteks sosio-historis dan kepentingan politik yang berbeda. Feminisme di Prancis berbeda dengan feminisme di Amerika atau dengan feminisme di negera-negara Eropa lainnya.

Feminisme muncul di berbagai tempat dan diartikulasikan dalam istilah dan konteks lokal. Pencipta dan

praktisi sejarah perempuan telah mengambil bentuk sebagai bidang baru pada 1960an dan berkembang pesat pada 1970an dan 1980an yang analisanya bervariasi dari berbagai belahan dunia (Felski, 1989: 13). Sarjana Sri Lanka Kumari Jayawerdana (2016) dalam bukunya "*Feminism and Nationalism in the Third World*", mendokumentasikan gerakan feminisme dari berbagai negara di Asia dan Timur Tengah yang terlokalisir dalam konteks lokal pembebasan nasional dan gerakan reformasi keagamaan, termasuk di dalam reformasi Islam. Mesir sebagaimana kita ketahui adalah pioneer yang mengartikulasikan pemikiran feminis dan mendorong kampanye aktivis feminis (Badran, 1995; El Saadawi, 2007). Meskipun menghadapi banyak kritik, gerakan feminisme tumbuh subur di tanah masing-masing negara.

Feminisme yang berkembang di dalam komunitas dan negara-negara Islam dikenal dengan feminisme Islam atau feminisme Muslim. Istilah feminisme Islam mulai muncul di negara-negara yang berpenduduk Muslim pada 1990-an. Menurut catatan Badran tulisan-tulisan tentang feminisme ditemukan dari karya-karya sarjana Muslim perempuan (Abugideiri, 2014: 122). Sarjana-sarjana Iran seperti Afsaneh Najmabadi dan Ziba Mir-Hosseini menjelaskan bahwa kemunculan dan penggunaan istilah feminisme di Iran oleh kaum intelektual perempuan dan laki-laki ditemukan dalam tulisan di jurnal perempuan *Zanan* di tahun 1992. Di Arab Saudi, istilah feminisme Islam digunakan oleh Mai Yamani pada 1996 dalam bukunya yang berjudul *"Feminism and Islam"*. Sedangkan di Turki istilah ini digunakan oleh beberapa sarjana yaitu Yesim Arat dan Ferida Acar da Nilufer Goal (1996) dalam bukunya yang berjudul *"The Forbidden Modern",* juga menggunakan istilah feminisme Islam untuk menggambarkan paradigma baru feminisme yang mereka deteksi muncul di Turki. Sampai sekarang istilah feminsime Islam tumbuh dan berkembang menjadi sebuah aliran feminisme dan menjadi sebuah identitas gerakan keagamaan (Rhouni, 2010: 24).

Terdapat perbedaan pendapat di komunitas Muslim mengenai penggunaan istilah dalam penyebutan gerakan perempuan. Sebagian kelompok menggunakan istilah feminisme Muslim dan sebagian lagi menggunakan feminisme Islam. Pada kenyataannya istilah feminisme Islam lebih sering digunakan dari pada feminisme Muslim. Kedua istilah tersebut mempunyai pengertian yang berbeda, feminisme Muslim adalah gerakan perempuan yang tidak mesti menggunakan ajaran Islam sebagai sumber nilai untuk membela dan memperjuangakan hak-hak perempuan. Sebaliknya mereka bisa saja menggunakan nilai-nilai sekuler, akan tetapi yang penting adalah dia merupakan sosok Muslim yang membela dan memperjuangkan hak-hak kaum perempuan. Sedangkan feminisme Islam adalah mereka yang menggunakan ajaran Islam sebagai dasar gerakan atau sebagai sumber nilai untuk membela dan memperjuangkan hak-hak perempuan (Smith dan Woodward, 2014: 14; Van Nieuwkerk, 2009: 193). Seseorang atau suatu kelompok yang berasal dari luar Islam bisa dikategrorikan sebagai feminisme Islam ketika mereka menggunakan ajaran Islam sebagai sumber nilai dasar pergerakan.

Pada tataran konseptual sangat sulit untuk menjelaskan istilah feminisme Islam secara definitif, selain karena ia muncul dalam konteks yang sangat luas juga dengan motivasi dan tujuan yang berbeda-beda. Konsep dan konstruksi gerakan feminisme Islam yang berkembang di suatu daerah tertentu berbeda dengan daerah lain (Abugideiri, 2014: 121). Misalnya gerakan feminisme Islam di Mesir berbeda dengan gerakan feminisme Islam yang berkembang di Iran, Arab Saudi, Palestina, Afrika, Pakistan, Amerika, India, dan Indonesia. Begitu juga dalam suatu kelompok atau aliran, konsep dan konstruksi gerakan feminisme yang berkembang pada kelompok Islam Reformis berbeda dengan kelompok Islam Fundamentalis atau Islam Tradisionalis (Coleman, 2013: 152-153). Tokoh feminis Islam seperti Benazir Butto di Pakistan tidak bisa disamakan dengan ibu-ibu Palestina yang tinggal di kamp pengungsian melawan koloni Israel. Terlepas dari perbedaan konsep dan

konstruksi tersebut, secara umum gerakan feminisme Islam bisa didefinisikan sebagai sebuah gerakan yang dikonstruk oleh perempuan Muslim sebagai agen independen untuk mendefinisikan kembali kehidupan mereka sendiri sebagai perempuan, menentang hegemoni patriarkal, dan memperjuangkan tatanan gender yang lebih egaliter dalam keluarga, komunitas dan bangsa pada zaman modern melalui rekonstruksi tafsir al-Quran dan hadis.

Dari sejak paro kedua abad kesembilan belas, sebagian perempuan Muslim mulai mengartikulasikan kesadaran akan ketimpangan gender dan dominasi laki-laki atas perempuan. Elaborasi pemahaman ini dan bentuk-bentuk inovatif aktivisme yang ditimbulkannya merupakan akar-akar feminisme Islam. Definisi yang lebih luas tentang feminisme Islam mencakup kesadaran perempuan Muslim akan pembatasan atas dirinya karena konstruksi gender, penolakan perempuan terhadap ketidakadilan ini, dan usahanya membangun sistem gender yang lebih adil yang melibatkan peran baru perempuan dan hubungan yang lebih optimal antara laki-laki dan perempuan. Kaum feminisme Islam menuntut persamaan perempuan dan laki-laki sebagai warga negara di bidang publik dan menerima komplementaritas peran di bidang keluarga.

Margot Badran (2013: 246) melihat feminisme Islam sebagai *"a feminists discourse and practice articulated within an Islamic paradigm. Islamic feminism, which derives its understanding and mandate from the Qur'an, seeks rights and justice for women, and for men, in the totality of their existence. Islamic feminism is both highly contested and firmly embraced"*. Senada Badran, Wendy McElroy juga berpendapat bahwa feminisme Islam adalah sebuah gerakan yang mendasari tuntutan mereka untuk kesetaraan berdasarkan ajaran-ajaran Islam (Http://www.ifeminists.net/introduction/editorials/2003/0318.html, didownload pada Januari 2016). Adapun ciri-ciri feminisme Islam menurut Omaima Abou-Bakar yaitu, pertama, feminis Islam tidak hanya mengkritisi sejarah Islam dan hermenutik, tetapi juga memberikan alternatif-alternatif dan mencari

solusi atas persoalan-persoalan perempuan yang bersumber dari nilai-nilai keIslaman. Ini dilakukan melalui kajian wacana keIslaman yang berkaitan langsung dengan persoalan keadilan gender. Feminis Islam menggunakan perspektif Islam sebagai alat untuk memahami dan mencapai keadilan Tuhan dan sebagai pedoman untuk mewujudkan masyarakat yang egaliter dan bebas dari perbudakan (Http://www.atria.nl/ezines/web/ifrwh/1998-2002/historians/amews%20abou-bakr.htm, didownload pada 12 Januari 2016).

Kedua, kajian feminis Islam terpusat pada al-Quran dan hadis. Mereka fokus pada pemahaman secara murni atas kedua sumber tersebut untuk memperoleh pesan yang esensial dan spirit Islam. Karena selama ini fiqh sebagai realitas sosio-budaya masyarakat serta adat dan tradisi sangat dominan dan telah mengikat al-Quran dan hadis. Ketiga, feminis Islam melakukan reinterpretasi teks pada ayat-ayat yang kontroversial untuk memperoleh makna-makna tentang equalitas dan keadilan gender dalam rangka mengonter penafsiran-penafsiran tradisional yang bias gender yang menjadi pedoman selama ini dan melawan superioritas laki-laki atas perempuan. Ini menjadi salah satu fokus karena penafsiran tradisional tentang ayat-ayat gender telah menekankan kesempurnaan pada perbedaan peran-peran sosial untuk menjustifikasi hubungan yang tidak imbang (Http://www.atria.nl/ezines/web/ifrwh/1998-2002/historians/amews%20abou-bakr.htm, didownload pada 12 Januari 2016).

Feminisme Islam yang tumbuh dan berkembang di berbagai negara sangat sulit untuk dilacak geneologi konstruksinya, apalagi untuk memetakannya, siapa saja yang terlibat (individu atau kelompok), dan seperti apa kegiatannya. Setidaknya ada tiga bentuk ekspresi kaum feminis Islam dalam memperjuangkan hak-hak perempuan, pertama, tulisan individual seperti puisi, cerpen, autobiografi, artikel jurnalistik, esai dan karya ilmiah yang mengungkapkan kesadaran gender, menyebarkan gagasan feminis, merangsang perdebatan dan mengkonsolidasikan jaringan perempuan (Esposito, 1995: 20).

Ungkapan individual awal tentang kesadaran dan pemikiran feminis Muslim sejak akhir abad ke 19 hingga pertengahan abad ke 20 menentang pemingitan dan penghijaban perempuan kelas menengah dan atas, mengartikulasikan seruan pendidikan dan melek huruf perempuan, dan mencoba menjauhkan Islam dari penindasan perempuan. A'isah Taimuriyah seorang penulis dan penyair dari Mesir dan Zainab Fawwa, esais dari Lebanon telah menerobos isolasi domestik lewat komunikasi dengan perempuan terpingit lainnya (Esposito, 1995: 21).

Kedua, aktivisme sehari-hari yang meliputi inovasi individual dalam kehidupan sehari-hari, pembentukan perhimpunan layanan sosial, pemajuan pendidikan dan perintisan profesi modern. Pada paruh kedua abad ke 20 ketika perempuan kelas atas dan menengah mendapatkan akses lebih penuh dalam kehidupan publik dan integrasi dalam masyarakat, kaum feminis menulis tentang peran dan hubungan gender dalam keluarga dan masyarakat tentang pelecehan dan eksploitasi seksual, misogini dan patriarki, serta penindasan gender dan kelas pada perempuan yang dikaitkan dengan penindasan imperialis. Dokter dan feminis Islam Mesir, Nawal El Saadawi menulis esai dan artikel mengenai berbegai isu sosial, ekonomi, seksual dan psikologis. Sebagai novelis dia menjangkau khalayak luas dan menggarap isu-isu dalam konteks kehidupan sehari-hari. Fatima Mernissi, serjana Maroko telah menerbitkan karya-karya sosiologis, historis, dan isu gender kaitannya dengan agama Islam. Sedangkan Rifaat Hasan melahirkan karya tafsir-tafsir keagamaan yang membahas tentang hak perempuan dan kesetaraan gender (Esposito, 1995: 21).

Ketiga, aktivisme gerakan terorganisasi yang jelas dan lebih konfrontatif (Espostio, 1995: 21). Banyak organisasi dan gerakan feminis di negara-negara Muslim muncul di berbagai sistem negara dan kondisi masyarakat. Beberapa kecenderungan gerakan feminis abad ke 20 adalah upaya membentuk warga negara perempuan modern, memperbaharui hukum keluarga, menghargai raga perempuan, dan menghadapi isu mobilitas

dan busana perempuan. Di Mesir misalnya, persatuan feminis Mesir (EFU) yang didirikan oleh Huda Sya'rawi pada 1923, menjadi gerakan feminis terorganisasi dan independen menyerukan hak-hak pendidikan perempuan, pekerjaan dan politik bagi kaum perempuan, hak mendapatkan pelayanan bagi warga negara, pembaruan hukum keluarga dan pemberhentian pelacuran yang diatur dalam negara. Durriyah Syafiq mendidirikan perhimpunan anak perempuan Nil (Bint Al-Nil) pada 1948 dengan melancarkan kampanye militan tentang hak pilih dan usaha nasional memelekhurufkan perempuan (Esposito, 1995: 22).

Dari definisi, karakter, dan dasar-dasar nilai yang digunakan serta orientasi tujuan yang ingin dicapai oleh feminisme Islam telah menjadikan ia sebagai salah satu kelompok yang patut disejajarkan dengan kelompok feminisme Barat atau feminisme sekuler yang lain. Gerakan feminisme Islam telah mampu memberikan transformasi ke arah yang lebih baik terhadap nasib kaum perempuan, khusunya dari kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan dalam pendidikan dan hak waris, eksploitasi, kekerasan dan diskriminasi. Apa yang dilakukan oleh Huda Sya'rawi, Nawal El Saadawi dan Duriyah Syafiq bagi perempuan muslim di Mesir, Fatime Mernissi di Maroko, Amina Wadud di Amerika dan Afrika, Mai Yamani di Arab Saudi, Afsaneh Najmabadeh, Ziba Mir-Hosseini di Iran, dan Rifaat Hassan di Pakistan menjadi bukti eksisnya gerakan feminisme Islam dengan konstribusi yang tidak kecil. Sayangnya, banyak pihak yang tidak menghargai usaha tersebut dan mengklaimnya sebagai gerakan yang sesat dan bukan dari Islam. Padahal dasarnya sudah ada di dalam al-Quran, akan tetapi ditutup-tutupi oleh kelompok laki-laki yang tidak ingin perempuan maju dan progresif.

Gerakan feminisme Islam tidak jauh berbeda dengan feminisme sekuler yang berkembang di negara-negara Barat. Baik feminis Barat atau feminis Islam sama-sama memperjuangkan hak-hak perempuan dengan menuntut kesetaraan gender, tetapi dalam beberapa hal mereka

berebeda. Menurut Wendy McElroy, di antara perbedaan tersebut adalah bahwa, feminis Islam menggunakan ajaran agama Islam untuk memperjuangkan kesetaraan dan mereka tidak memisahkan diri atau identitas mereka sebagai perempuan dari konteks agama yang lebih luas. Mereka melihat ketidaksetaraan merupakan hasil dari malpraktik dan kesalahan tafsir atas al-Quran. Sedangkan feminsime Barat menolak agama sebagai dasar untuk kesetaraan dan berpegang sepenuhnya pada perspektif sekuler. Mereka terkadang memusuhi agama, khususnya agama Kristen yang dipandang sebagai institusi yang menekan dan menindas kaum perempuan. Perbedaan yang lain adalah feminis Islam cenderung menjadi pro keluarga dan tidak anti laki-laki. Sedangkan feminis Barat memandang keluarga menjadi bangunan blok-blok patriarki yang memberikan sedikit ruang untuk kebebasan perempuan. Feminis Barat juga menentang konsep patriarki sistem kelas yang menempatkan dominasi laki-laki dan menindas perempuan (http://www.ifeminists.net/introduction/editorials/2003/0318.html, didownload pada tanggal 18 Maret 2016).

Perbedaan-perbedaan antara feminisme Islam dengan feminisme Barat di atas melahirkan klaim bahwa siapa sesungguhnya yang menjadi feminis sejati. Fernea (2010) mengatakan, banyak perempuan Muslim yang mengklaim diri mereka sebagai feminis sejati, tetapi ingin menjaga jarak dengan feminisme Barat karena sikap antagonis mereka terhadap laki-laki dan keluarga. Sementara feminis Barat melihat setruktur keluarga dan struktur patriarki adalah penghambat kebebasan perempuan termasuk mereka yang mendukung hal tersebut. Dalam hal ini, feminis Islam mendukung struktur keluarga dan pro laki-laki, oleh karena itu konsep feminis Barat bertentangan dengan feminis Islam khususnya dalam melihat laki-laki dan keluarga. Jennifer S. King (2003: 29) dalam tesisinya *Western Feminism vs Islamic Feminism: Analyzing a Conceptual Conflict,* mengatakan bahwa keduanya merupakan kelompok feminis tetapi dengan identitas yang berbeda, yang mana mereka

berangkat dari kultur dan tradisi yang berbeda. Yang terpenting untuk dipahami adalah banyak tujuan-tujuan feminis Barat tidak penting ketika mengevalusi budaya lain (seperti budaya yang berkembang dalam masyarakat Islam), dan begitu juga sebaliknya. Untuk lebih jelasnya, lihatlah tabel berikut tentang perbedaan yang mendasar antara feminisme Barat dengan feminisme Islam,

Tabel 1. Aliran-aliran Feminisme, Akar Persoalan dan Solusi

No.	Aliran	Akar Persoalan Perempuan	Solusi
1.	Feminisme Islam	Kesalahpahaman dan kesalahan penafsiran tentang teks agama (al-Quran dan hadis) sehingga ada bias gender dalam penafsiran teks tersebut	Dekonstruksi sejarah, re-interpretasi teks, mencari ayat yang mendukung kesetaraan perempuan dengan laki-laki
2.	Feminsime Marxis	Sistem kelas yang berdasarkan kepemilikan pribadi yang lebih banyak dikuasai oleh laki-laki	Menuntut penghapusan kelas ekonomi dan memutus hubungan dengan kapitalisme internasional
3.	Feminisme Radikal	Terletak pada kelamin laki-laki dan ideologi patriarkinya	Melakukan revolusi personal yaitu melawan ideologi patriarki, berusaha menjadi maskulin.

4.	Feminisme Liberal	Terletak pada perempuan itu sendiri yang berpegang pada nilai-nilai tradisi yang kolot, sehingga mereka tidak mampu bersaing dengan laki-laki	Pengembangan potensi-potensi perempuan agar mampu bersaing dengan laki-laki.
5.	Feminisme Sosialis	Persoalan kelas dan ideologi patriarki	Kritik terhadap kelas harus dibarengi dengan kritik ideologi patriarki

Tabel di atas menggambarkan adanya perbedaan sudut pandang di antara aliran feminisme Islam dan Barat dalam melihat akar persoalan dan solusi yang ditawarkan bagi perempuan. Feminis Islam sendiri melihat akar persoalan perempuan terletak pada misinterpretasi teks al-Quran sehingga melahirkan bias gender, sedangkan di dalam al-Quran sendiri perempuan diakui dan diperlakukan secara adil. Amina Wadud (1999: 2) mengatakan adanya bias gender dalam penafsiran teks tidak lepas dari peran penulisnya yang mayoritas adalah laki-laki. Laki-laki membawa pengalamannya masuk dalam proses interpretasi, sebaliknya tidak memasukkan pengalaman perempuan. Dengan kata lain, penafsir laki-laki menggunakan perspektif dan pandangan mereka dalam menafsirkan teks yang berkaitan dengan kepentingan dan kebutuhan perempuan. Dari metode yang digunakan oleh penafsir laki-laki tersebut tidak akan menghasilkan sesuatu yang objektif dan melahirkan bias gender karena subjektifitas penafsir yang muncul, akibatnya perempuan tidak pernah memperoleh sesuatu yang diinginkan karena penafsir tidak pernah memahami dan memperhatikan kebutuhan mereka, yang ada hanya mewakili kepentingan dan kebutuhan laki-laki.

Agama yang menjadi salah satu sumber budaya mempunyai peran yang sangat besar dalam membentuk pola

gender seseorang. Hasil penafsiran teks yang dilakukan oleh tokoh agama (laki-laki) akan menetukan peran gender kelelakian *(maleness)* dan keperempuanan *(femaleness)* seseorang. Ketika hasil penafsiran tersebut disosialisasikan kepada umat lewat kelurga, lembaga pendidikan, masyarakat atau negara, kemudian dijadikan sebagai ajaran agama yang harus diyakini dan dipegang kebenarannya oleh umat. Umat dipaksa untuk menerima dan meyakini ajaran yang disosialisaiskan tersebut dan memilih peran gender yang telah ditetapkan (antara perempuan atau laki-laki), mana yang dianggap tepat menurut gender mereka sesuai dengan ajaran agama yan tidak lain hanyalah produk tafsir ulama. Setelah disosialisaikan akan dievaluasi oleh tokoh atau kelompok agama yang mempunyai otoritas, bahkan dengan sadar atau tidak sadar perempuan sendiri yang akan mengevalusi peran gendernya. Maka dari sinilah kata McGuire agama berfungsi sebagai pembentuk identitas gender seseorang (McGuire, 1981: 89).

Menurut McGuire (1981: 92) terdapat beberapa aspek yang memberikan legitimasi terbentuknya peran gender perempuan dalam agama, yaitu: Pertama adalah simbol dan mitos. Simbol-simbol keagamaan sering menyatu dengan sistem strata sosial dalam masyarakat, begitu juga dengan bahasa-bahasa kitab suci. Misalnya, dalam tradisi acara ritual agama Kristen dikatakan "*Christ's blood was shed for "all men*". Kata "*all men*" merupakan simbol laki-laki yang berarti hanya untuk laki-laki sedangkan perempuan tidak. Begitu juga dalam bahasa al-Quran, kata ganti yang merujuk ke Allah sering menggunakan kata ganti untuk laki-laki misalnya *"hua"* yang berarti dia-Tuhan-laki-laki. Mitos atau cerita dalam kitab suci juga sering menyudutkan perempuan sehingga asumsi yang berkembang tentang perempuan bersifat negatif. Dalam sejarah penciptaan diceritakan Hawa sebagai orang yang bertanggung jawab atas terjerumusnya Adam sehingga harus dikeluarkan dari surga.

Kedua, adalah norma-norma moral. Agama menciptakan norma-norma moral yang sesuai dengan peran gender

perempuan. Meskipun setiap budaya mempunyai pandangan yang berbeda tentang pakaian yang baik untuk perempuan, tetapi norma-norma agama sering memberikan konsep moral sendiri. Di dalam Islam misalnya, menurut sebagian ulama bahwa perempuan yang memakai jilbab dianggap labih baik dan lebih sopan. Apalagi perempuan yang menggunakan cadar "purdah" dipandang lebih Islami. Sedangkan menurut kaum feminis bahwa pemakaian jilbab atau cadar merupakan salah satu usaha untuk memenjarakan perempuan dan melokalisir mereka pada ranah domestik yang secara sosial sangat membatasi kreatifitas mereka.

Ketiga, adalah ungkapan-ungkapan ritual. Peran-peran simbol dan ritual menjadi fokus ketidakpuasan perempempuan terhadap peran keagamaan mereka sedangkan simbol memiliki peran yang sangat besar dalam menentukan status sosial. Banyak agama yang menempatkan perempuan dalam posisi ritual di rumah, misalnya dalam menyalakan lilin Sabbath, menyusun altar-altar keluarga, membawa air suci yang digunakan dirumah, atau memasak makanan tamu dalam acara maulid Nabi Muhammad dan lain-lain. Semua aktivitas-aktivitas ritual ini dilihat sebagai ketetapan peran gender mereka sebagai ibu rumah tangga yang hanya menjadi pelengkap (McGuire, 1981: 93).

Rekonstruksi Posisi al-Quran dalam Wacana Feminisme

Agama-agama yang ada di muka bumi lahir dalam konteks sosio-kultural yang berbeda-beda, di mana yang seragam hanya pendirinya atau pembawanya yaitu laki-laki. Tidak ada dalam sejarah manusia bahwa perempuan sebagai nabi, bahkan dalam ranah kepemimpinan keagamaan perempuan tidak pernah berada pada posisi yang paling tinggi sebagai nabi atau pimpinan keagamaan seperti pendeta, pastur, paus, imam, pedanda, mursyid dan kyai, padahal kesalehan mereka bisa di atas laki-laki. Tidak mengherankan jika kemudian agama-agama ini memberikan posisi yang dominan dan superior kepada laki-laki. Superioritas dan dominasi laki-laki dalam agama telah

menyeret mereka untuk mereduksi peran dan menempatkan perempuan ke posisi yang paling bagus yang disebut dengan makhluk nomor kedua (Engineer, 2003; McGuire, 1981).

Dominasi laki-laki dalam agama tidak jarang membuat mereka bersikap diskriminatif dan eksploitatif terhadap perempuan. Banyak stigma yang diberikan kepada perempuan, misalnya di dalam sekte-sekte agama Islam yang beraliran fundamentalis-radikalis memandang perempuan sebagai makhluk yang inferior dari segi intelektual, terlalu berperasaan dan emosional, dan lemah karena menstruasi (Abadeer, 20015). Di dalam kitab-kitab suci agama yang ada sering kita temukan adanya ungkapan yang mendiskreditkan perempuan, misalnya dalam tradisi Bibel, Hawa dianggap orang yang paling bersalah ketika merayu Adam untuk memakan buah huldi yang terlarang, kemudian berakibat pada terusirnya Adam dan Hawa dari kehidupan di surga. Ungkapan lain yang mendiskreditkan adalah perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam untuk menjadi teman baginya secara simbolik bahwa Hawa berada di bawah Adam. Dalam tradisi Islam juga terdapat beberapa aspek yang selama priode menstruasi perempuan dipandang kotor dan dilarang untuk membaca teks kitab suci dan juga pergi ke masjid (McGuire, 1981: 92).

Adanya ungkapan yang mendiskreditkan perempuan dalam kitab suci tidak menjadikan itu sebagai satu-satunya penyebab, karena setiap orang melihat agama dalam konteks sosio-kultural yang *establish* pada masa itu, akan lebih benar bila dikatakan bahwa masyarakat patriarkilah yang bertanggung jawab terhadap status inferior perempuan selama ini. Mereka juga harus bertanggung jawab atas hasil tafsiran tek-teks skriptual agama yang menyimpang dari esensi dan spirit teks yang sebenarnya. Adapun contoh untuk mendukung pandangan ini antara lain Munusmriti dianggap menyimpang dari beberapa kitab suci penting agama Hindu atau dalam Islam beberapa hadis yang diklaim misoginis, menempatkan perempuan pada posisi yang tidak proporsional dan bias gender. Misalnya, *"Aku tidak meninggalkan fitnah (cobaan)*

yang lebih membahayakan bagi laki-laki (yaitu) dari perempuan" (H.R. Bukhori dan Muslim). Atau dalam hadis lain dikatakan, "*Sesungguhnya kesialan itu bersumber pada tiga hal; kuda, perempuan, dan rumah*" (H.R. Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmidzi, dan al-Nasa'i)

Sejarah membuktikan bahwa dominasi laki-laki telah nampak sejak lahirnya Islam hingga sampai sekarang. Mereka banyak terlibat dalam penerimaan teks-teks al-Quran atau periwayatan hadis Nabi yang menjadi sumber utama hukum-hukum Islam. Keterlibatan ini membuat posisi mereka menjadi mapan dan tidak tertandingi oleh kaum perempuan. Negatifnya terkadang kemapanan tersebut disalahgunakan dengan klaim diri bahwa merekalah yang punya otoritas menafsirkan teks tanpa mempertimbangkan apakah ada bias gender atau tidak. Posisi mapan *status quo* laki-laki dalam penafsiran teks agama sangat rawan dengan kepentingan politik karena otoritas tersebut banyak disalahgunakan untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Hasil tafsiran mereka terhadap al-Quran cenderung mendomestikasi perempuan dan menempatkan mereka pada lubang gelap yang terbatas sehingga terjadi kesenjangan yang jauh antara perempuan dengan laki-laki. Hasil tafsiran mereka sebagian besar mengandung bias gender, sementara tafsiran mereka inilah yang diwarisi dan dikonsumsi oleh mayoritas masyarakat Muslim di seluruh dunia termasuk di Indonesia.

Kenyataan tersebut membuktikan terjadinya politisasi teks oleh kaum patriarki yang notabene-nya sebagai kaum intelektual Muslim. Politisasi teks ini berimplikasi pada hilangnya esensi dan spirit teks kitab suci sebagai alat pembebasan perempuan. Sebaliknya, lahir sebuah pemahaman yang menilai bahwa teks kitab suci mengekang dan membatasi hak-hak perempuan. Meminjam kritikan Ashgar Ali Engineer (2003) bahwa ulama laki-laki ortodok yang punya kerjaan yang mengekang dan membatasi kebebasan ruang gerak perempuan dengan legitimasi teks yang ditafsirkan, padahal al-Quran dan hadis tidak menginginkan hal tersebut. Berangkat dari fenomena ini,

feminisme Islam ingin menggali kembali spirit pembebasan Islam dengan melakukan dekontruksi sejarah dan reinterpretasi teks, karena al-Quran sendiri aslinya sangat revolusioner terhadap perbaikan nasib perempuan yang tertindas oleh budaya suku Arab pada masa Jahiliyah. Al-Quranlah kitab suci pertama dalam sejarah manusia yang mengakui perempuan sebagai entitas yang sah dan memberi hak-hak dalam perkawinan, perceraian, harta dan warisan (Engineer, 2003: 67). Al-Quran secara berulang-ulang juga menekankan kesetaraan martabat antara laki-laki dan perempuan, kesamaan haknya dan juga mereka harus diperlakukan dengan baik seandainya mereka berpisah dengan suami.

Untuk mengetahui lebih jauh pandangan al-Quran tentang perempuan, kita bisa lihat beberapa prinsip dasar ajaran Islam dalam al-Quran, yaitu pertama, manusia sebagai hamba Allah. Laki-aki dan perempuan berstatus sama yaitu sebagai hamba Allah dan sebagai hamba tentu mereka mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Dalam al-Quran surat az-Zariyat 56 Allah berfirman, "*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah kepadaku*". Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan baik dalam hak dan kewajiban keagamaan, di mana kedua-duanya mempunyai potensi yang sama untuk menjadi hamba yang ideal yang bertaqwa. Kadar ketaqwaan tidak dipandang dari jenis kelamin tertentu, tetapi dari kualitas ibadah dan pengabdian mereka kepada Allah. Pada surat al-Hujarat ayat 13 juga menjelaskan bahwa Allah sengaja menciptakan manusia berbeda-beda dari segi suku, agama, ras dan termasuk jenis kelamin yang berlawanan (laki dan perempuan) untuk saling mengenal dan saling melengkapi kekurangan masing-masing. Mereka bisa saling mengenal tidak hanya pada persoalan seks, tetapi juga dalam hal tradisi dan kultur, di mana mereka lahir dan dibesarkan. Begitu juga dalam surat an-Nahl ayat 97, *"Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik, dan sesungguhnya kami beri balasan*

kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan."

Kedua, manusia sebagai khalifah di bumi. Selain sebagai hamba, tujuan penciptaan manusia adalah sebagai *khalifah fil-ardh,* yaitu sebagai pemimpin di muka bumi. Potensi manusia sebagai pemimpin di muka bumi adalah sama, tidak ada pembedaan berdasarkan seks atau kelompok suku tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai tugas dan fungsi yang sama yaitu sebagai khlifah di mana mereka harus bertanggung jawab atas tugas-tugas kekhalifahannya di muka bumi, seperti halnya bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan. Tidak ada alasan untuk membatasi perempuan hanya pada batas keluarga, mereka juga berhak menjadi pemimpin masyarakat dan negara, apalagi dalam konteks saat ini yang didukung oleh pendidikan, akses informasi dan komunikasi yang sangat terbuka bagi perempuan. Hal ini kemudian diterangkan oleh Allah dalam al-Quran pada surat al-baqarah ayat 30, di mana tidak ada ungkapan yang mengharuskan laki-laki dan melarang perempuan menjadi *khalifah* di muka bumi. Allah sendiri berjanji dalam al-Quran bahwa "*Siapa yang mempunyai ilmu pengetahuan, maka Allah sendiri yang akan mengangkat derajat mereka*". Adapun kata-kata "mengangkat derajat" di sini bisa diartikan menjadi pemimpin bagi dirinya, keluarga, masyarakat, dan negara. Janji yang sama diberikan oleh Allah pada surat al-an'am ayat 165, di mana Dia akan memberikan dan meninggikan derajat yang lebih kepada sebagian orang yang menjalankan perintahnya dengan serius.

Ketiga, terjalin ikatan perjanjian manusia dengan Allah. Dalam tradisi Islam, sebelum manusia dilahirkan atau masih di dalam kandungan harus menerima perjanjian dengan Allah. Dalam perjanjian itu mereka ditanya tentang siapa yang menciptakan dirinya dan siapa Tuhannya. Dari perjanjian itu, maka manusia bisa menyadari betapa besar kekuasaan dan anugerah Tuhan yang diberikan kepada mereka. Menurut Ar-Razi bahwa tidak ada seorang anak manusia yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan dan ikrar mereka disaksikan oleh

para malaikat sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran surat al-a'raf 127. Islam juga tidak mengenal istilah dosa warisan sebagaimana terdapat dalam kepercayaan Yahudi dan Kristen. Dosa warisan di kedua agama itu telah memberikan citra negatif bagi yang lahir sebagai perempuan karena selalu dihubungkan dengan drama kosmis, di mana Hawa dituduh berdosa setelah Adam diusir dari surga seperti yang disebutkan dalam Kitab Kejadian ayat 12, "*Manusia itu menjawab: Perempuan yang kau tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari pohon itu kepadaku, maka kumakan"*. Akibat dari kesalahan itu, maka kepadanya dijatuhkan semacam sanksi sebagaimana disebutkan dalam Kitab Kejadian ayat 6, "*Firmannya kepada perempuan itu: Susah payahmu waktu mengandung akan kubuat sangat banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu; namun engkau akan birahi dengan suamimu dan ia akan berkuasa atasmu*". Hukuman yang diberikan kepada Hawa sebagai simbol kaum perempuan lebih berat dari hukuman Adam yang menjadi simbol laki-laki. Ayat tersebut seolah-olah memandang perempuan sebagi sosok yang negatif dan yang paling berdosa karena berhasil membujuk Adam. Berbeda dengan al-Quran yang mempunyai pandangan lebih positif pada perempuan. Al-Quran menegaskan bahwa Allah memuliakan seluruh anak cucu Adam sebagaimana disebutkan dalam al-Quran surat al-isra' ayat 70, *"Dan sesungguhnya telah kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan*.

Dari ketiga prinsip dasar di atas tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa perempuan adalah makhluk yang nomor dua. Posisi perempuan dalam al-Quran sangat jelas yaitu setara dengan laki-laki. Al-Quran tidak pernah mengajarkan adanya keutamaan pada jenis kelamin tertentu, sebagaimana posisi ayat yang biasa digunakan oleh kaum patriarki untuk mendiskreditkan dan mendiskriminasikan perempuan seperti laki-laki sebagai pemimpin perempuan (QS. al-baqarah: 228),

laki-laki memperoleh warisan yang lebih banyak (QS. an-nisa': 11), menjadi saksi yang efektif (QS. an-Nisa': 3) dan tentang pembolehan poligami (QS. al-Baqarah: 282).

Hermeneutika sebagai Metode Alternatif dalam Memahami Teks Al-Quran

Ketika memaknai dan menafsirkan teks kitab suci dari agama-agama yang ada di dunia yang diwahyukan kepada para nabi menimbulkan pertanyaan, apakah bahasa yang digunakan dalam kitab suci tersebut adalah bahasa Tuhan atau perkataan Tuhan yang dibahasakan oleh nabi sesuai dengan bahasa daerahnya? Faktanya adalah bahwa bahasa yang digunakan dalam kitab suci yakni bahasa manusia. Pertanyaan selanjutnya, di mana letak kesucian kitab suci itu, apakah pada aspek bahasa, simbol atau maknanya? Sebagai catatan bahwa setelah kitab suci masuk pada bahasa manusia, maka akan terjadi perbedaan pemaknaan dan penafsiran yang berimplikasi pada kebenaran yang bersifat relatif. Pertanyaan-pertanyaan ini tidak bermaksud untuk meragukan eksistensi kebenaran kitab suci yang telah diyakini umat manusia selama berabad-abad sejak mengenal "agama", tetapi untuk mengetahui posisi kitab suci ketika sudah masuk pada wilayah interpretasi dan pamaknaan manusia. Fakta menunjukkan bahwa bahasa yang digunakan dalam kitab suci tidak lepas dari bahasa lokal tempat para nabi dilahirkan, seperti kitab suci Weda dalam agama Hindu dengan bahasa Sanskerta, Tripitaka dalam Budha dengan bahasa Pali, Zarathustra dalam Zoroaster dengan bahasa Persia, Taurat dalam Yahudi dengan bahasa Ibrani, Bibel dalam Kristen dengan bahasa Aramaik, al-Quran dalam Islam dengan bahasa Arab dan Granth Sahib dalam Sikh dengan bahasa Punjabi. Mengenai posisi ini sebagian ulama menilai bahwa kesuciannya lebih pada maknanya bukan pada substansi bahasanya.

Dengan keterbatasan manusia termasuk para nabi dalam menangkap dan memahami *grand idea* dari kitab suci menjadikan kebenarannya tidak lagi bersifat absolut tetapi relatif. Hal ini dapat diketahui, Nabi Muhammad sendiri pernah

berselisih paham dengan sahabat Umar bin Khattab tentang pelaksanaan perintah al-Quran pada pembagian harta warisan dan tawanan perang. Umar sendiri tidak mau melaksanakan peritah al-Quran dalam pembagian harta rampasan perang dan cara memperlakukan tawanan perang, tetapi dia menggunakan rasionalitas berpikirnya untuk memutuskan hal tersebut dengan mempertimbangkan dan melihat kondisi masyarakat. Maka berangkat dari kasus ini, tidak selamanya teks relevan dengan konteks atau kondisi sosial dan tidak harus diikuti perintahnya jika tidak sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan masyarakat secara luas.

Untuk memahami kitab suci ada tiga hal yang perlu diperhatikan yaitu, pertama adalah teks itu sendiri, kemudian konteks dan penafsir. Ketiga unsur tersebut tidak bisa dipisahkan satu sama lain, sebaliknya saling berkaitan. Teks lahir berdasarkan dialektika dengan konteks dan kemudian coba dipahami oleh penafsir. Penafsir teks memegang peran yang sangat besar dalam memaknai teks seperti yang dikatakan oleh Foucault sebagai *the reader*. Di sinilah manusia mempunyai otoritas dalam memahami dan menafsirkan, kemudian menerapkannya dalam kehidupan riil di masyarakat. Ketika menafsirkan sebuah teks maka subjektifitas tidak akan bisa lepas dari seorang penafsir karena hal ini disebabkan oleh faktor sosio-kultural dalam membentuk pola pikir dan karakteristik seorang penafsir. Ketika seorang penafsir lahir di lingkungan budaya patriarki maka sedikit tidak (untuk tidak menyatakan semua) pola dan karakter tafsiran yang terkonstruksi akan banyak dipengaruhi oleh sosio-kultural patriarkis. Sebaliknya, ketika penafsir lahir dalam komunitas dan budaya matriarki maka, pola dan karakter tafsirannya akan banyak dipengaruhi oleh sosio-kultural matriarkis tersebut.

Dalam sejarah Islam dominasi laki-laki jauh lebih kuat dibandingkan dengan perempuan, di mana mereka memiliki kontribusi besar dalam menafsirkan teks yang dibakukan dalam sebuah bentuk kitab. Namun bagi sebagian orang kitab hasil tafsiran ulama tersebut kemudian diklaim sebagai barang

sakral yang tidak boleh dikritisi, bahkan ia diposisikan sebagai kitab suci ketiga agama Islam setelah al-Quran dan hadis. Melihat fenomena ini Nasaruddin Umar mengatakan bahwa pada umumnya literatur-literatur klasik Islam yang ditulis para ulama seperti kitab *tafsir, fiqh, akhlak, dan tauhid* disusun dalam perspektif androsentris, di mana laki-laki menjadi ukuran segalanya (Dzuhayatin dkk, 2002: 85). Padahal literatur-literatur klasik ini kalau diukur dalam ukuran modern, banyak di antaranya dapat dinilai sangat bias gender. Untuk mengkaji kitab tersebut harus dengan rangkaian kesatuan yang koheren terutama antara penulis atau penafsir dengan latar belakang sosial-kulturalnya.

Untuk mengurangi bias gender dalam pemahaman atau penafsiran teks kitab suci dibutuhkan sebuah metode yang tepat untuk memperoleh makna yang objektif. Bagi sebagian tokoh feminis metode hermeneutik merupakan salah satu metode yang cukup representatif untuk mengungkap mistri simbolik di dalam teks, meskipun istilah hermeneutik sendiri tergolong baru dalam tradisi keilmuan Islam. Hermeneutik pada awalnya dikembangkan sebagai alat untuk menafsirkan Bibel kemudian berkembang sebagai alat interpretasi bidang-bidang ilmu yang lain seperti sastra, budaya, sosiologi, filsafat, dan lainnya (Palmer, 2003: 38). Adapun tokoh-tokoh yang mengembangkan metode hermeneutik adalah Friedrich Scleiermacher, Wilhelm Dilthey, Hans-Gorge Gadamer, Jurgen Habermas, Paul Ricoeur dan Jacques Derrida.

Secara etimologis, kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuin* yang berarti menafsirkan dan dalam bahasa Inggris disebut *hermeneutic* (Sumaryono, 1999: 23). Dalam studi keIslaman, padanan kata yang paling dekat dengan makna hermeneutik adalah tafsir, ta'wil, syarah dan bayan. Menurut Zygmunt Bauman bahwa heremeneutik merupakan sebuah upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kontradiktif dan masih kabur (Faiz, 2002: 22). Sedangkan Schleiermacher menjelaskan, hermeneutik merupakan sebuah teori tentang

penjabaran dan interpretasi teks-teks mengenai konsep-konsep tradisional kitab suci dan dogma (Sumaryono, 1999: 37). Recouer mengatakan bahwa hermeneutik sebagai interpretasi terhadap simbol-simbol dan sebuah teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap teks. Apa yang diucapkan dan ditulis mempunyai makna lebih dari satu bila kita hubungkan dengan konteks yang berbeda. Ricouer menyebut karakteristik ini dengan istilah "*polisemi*" yaitu ciri khas yang menyebabkan kata-kata mempunyai makna lebih dari satu bila digunakan di dalam konteks yang bersangkutan (Recouer, 1981: 146).

Schleiermacher membagi dua tugas hermeneutik yaitu interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis. Bahasa gramatikal merupakan syarat berpikir setiap orang, sedangkan aspek psikologis interpretasi memungkinkan seseorang menangkap setitik cahaya pribadi penulis. Maka untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicara orang harus mampu memahami bahasanya sebaik memahami kejiwaannya. Akan tetapi pada kenyataannya untuk memahami bahasa dan psikologis seseorang tidak mudah, kemudian Schleiermacher menawarkan sebuah rumusan positif dalam bidang seni interpretasi, yaitu rekonstruksi objektif-historis dan subjektif-historis terhadap sebuah pernyataan. Rekonstruksi objektif-historis bermaksud membahas sebuah pernyataan dalam hubungan dengan bahasa sebagai keseluruhan. Sedangkan rekonstruksi subjek-historis dimaksudkan untuk membahas awal mulanya sebuah pernyataan masuk dalam pikiran seseorang (Sumaryono, 1999: 41). Dari sini dapat diketahui bahwa tugas hermeneutik adalah memahami teks sebaik atau lebih baik dari pada pengarangnya sendiri dan memahami pengarang teks lebih baik dari pada memahami diri sendiri.

Menurut Recoeur tugas hermeneutik dapat digolongkan menjadi dua bentuk yaitu mencari dinamika internal yang mengatur struktur kerja di dalam sebuah teks dan mencari daya yang memiliki kerja teks untuk memperoyeksikan diri ke luar dan memungkinkan teks itu muncul ke permukaan. Sebuah

teks tidak bisa lepas dari tiga unsur yaitu intensi atau maksud pengarang, situasi kultural dan kondisi sosial pengadaan teks, dan untuk siapa teks itu dimaksudkan. Ketiga unsur tersebut memaksa hermeneut untuk melakukan dekontektualisasi teks dan rekontekstualisasi teks. Dekontekstualisasi teks maksudnya adalah materi teks melepaskan diri dari cakrawala intensi yang terbatas dari pengarangnya, sedangkan rekontekstualisasi teks adalah bagaimana teks itu membuka diri terhadap kemungkinan dibaca secara luas, di mana pembacanya selalu berbeda-beda.

Dalam perkembangannya, kelompok feminis Islam mulai menggunakan hermeneutik sebagai alat interpretasi al-Quran untuk mencari makna yang lebih integral dan holistik. Bagi kaum feminis apa yang dihasilkan oleh ulama ortodok dalam menafsirkan al-Quran mengandung bias gender sehingga dibutuhkan sebuah metode yang mampu menggali lebih jauh makna yang tersembunyi dalam teks. Asma Barlas (2003: 20) menyebutkan tiga metode untuk memahami teks al-Quran yaitu, *reading behind the text, reading the text, reading in front of the text*. Bagi Barlas, metode hermenutik penting untuk diterapkan dalam rangka memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang maksud dan tujuan teks al-Quran tanpa didasari dengan prejudis bias gender. Al-Quran menurut Barlas (2003: 21) memiliki dua dua suara yakni laki-laki dan perempuan. Tuhan sendiri lintas gender dan tidak memiliki gender dan begitu juga dengan suara-suara yang terdapat dalam kitab suci al-Quran.

Pertama, *reading behind the text. It mean to reconstruct the historical 'context from which the text emerged,* bagaimana teks dilihat dalam kaitannya dengan sejarah tempat dan waktu teks itu muncul. Dari teks masa lampau ini, teks bukan milik si penyusun lagi, melainkan setiap orang. Mereka bebas untuk menginterpretasikannya. Dalam hal ini penafsir harus mempertimbangkan faktor di luar teks yang menyebabkan teks itu lahir. Ada beberapa pendekatan yang bisa digunakan, yaitu Sosiologi, Antropologi, dan sumber-sumber Sejarah.

Kedua, r*eading the text* adalah bagaimana teks itu diinterpretasi dan bukan pada hal yang di luar teks. Interpreter atau penafsir penuh dengan *prejudice* yang akan menghasilkan dialog dengan masa sebelumnya sehingga akan muncul penafsiran yang sesuai dengan konteks interpreter. Ketiga, *reading in front of the text. It means to recontextualize it in the light of present needs, something that requires a double movement, from the present to the past and back to the present,* bagaimana teks bisa menciptakan pandangan-pandangan yang ideal. Ada nuansa-nuansa baru yangs sifatnya produktif atau dalam bahasa teks ada keterkaitan antara *the world of the text* dengan *the world of the author* dan dengan *the world of audience* (Barlas, 2003: 23).

Pendekatan yang ditawarkan oleh Asma Barlas berbeda dengan pendekatan Gadamer dalam memahami teks. Gadamer melihat teks dalam bingkai waktu yaitu masa lampau *(past)* masa sekarang *(present)* dan masa yang akan datang *(future)* (Syamsudin, 2003: 59). Dari ketiga pendekatan yang ditawarkan oleh Gadamer dan Asma Barlas mempunyai kecenderungan yang berbeda-beda, oleh karena itu, ketiganya harus digunakan untuk saling melengkapi satu sama lain dan hasil interpretasi teks akan berbeda ketika hanya menggunakan salah satu dari ketiga pendekatan tersebut. Selain tiga pendekatan tersebut, Margot Badran menawarkan cara lain yang lebih praktis untuk menghindari bias gender dalam penafsiran teks yaitu pertama, merevisi ayat al-Quran untuk meluruskan cerita-cerita yang palsu dalam sirkulasi umum seperti termasuk penjelasan tentang penciptaan dan peristiwa-perstiwa di surga tentang cerita Adam yang menunjukkan klaim atas superioritas laki-laki. Kedua, mengutip ayat-ayat al-Quran yang menerangkan secara jelas kesetaraan laki-laki dan perempuan. Ketiga, mendekonstruksi ayat-ayat yang menerangkan perbedaan laki-laki dan perempuan yang secara umum ditafsirkan dengan cara-cara yang cenderung menjastifikasi dominasi laki-laki (Badran, 2013: 248).

Fatima Mernissi mempunyai konsep yang sama dengan para tokoh hermeneutik lainnya dalam menafsirkan teks kitab

suci, khususnya al-Quran. Fatima menekakan pentingnya dekonstruksi sejarah dan penafsiran ulang atas ayat-ayat al-Quran. Dekonstruksi sejarah dianggap sangat penting untuk melihat seluruh perdebatan dan pergulatan yang berlangsung di seputar masalah perempuan dan gender. Di awal sejarahnya, perempuan Muslim sangat aktif dalam berbagai kegiatan publik, tetapi fase-fase selanjutnya mengalami penurunan. Bagi Mernissi hal ini banyak disebabkan oleh intervensi dan *overcontrol* dari penguasa Muslim, maka lanjut Mernissi mereka harus bertanggung jawab atas rendahnya pandangan masyarakat terhadap perempuan (Syamsudin, 2003: 60).

Amina Wadud menawarkan rekonstruksi metodologi tafsir yakni metode hermeneutik al-Quran yang selalu berhubungan dengan tiga aspek, yaitu pertama, dalam konteks apa teks itu ditulis, atau dalam kaitannya dengan al-Quran adalah dalam konteks apa ayat tersebut diturunkan. Kedua, bagaimana komposisi tata bahasa teks atau ayat tersebut, bagaimana pengungkapannya dan apa yang dikatakannya, dan ketiga, bagaimana keseluruhan teks sebagai *weltanschaung* (Wadud, 1999: 3). Maka dengan metode ini diharapkan bisa menangkap spirit dan ide-ide al-Quran baik yang tersirat maupun tersurat secara holistik dan integral sehingga tidak akan terjebak pada pemahaman yang bersifat parsial dan bias gender.

Lokasi Penelitian

Sejak kepemimpinan Gusdur sebagai ketua umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU) 1984-1994, reformasi sistem dan pola pendidikan pesantren merupakan salah satu agenda besar yang berhasil dilakukan sehingga pesantren tampil lebih adaptif, akomodatif dan mampu memainkan peran sebagai pendidikan alternatif tidak hanya menyedikan ruang belajar formal, tetapi juga non-formal. Pesantren dalam perkembangannya telah berhasil mengintegrasikan dua sistem yang sebelumnya berjalan sendiri-sendiri dan mengalami pengkotak-kotakan yakni sistem pendidikan formal yang menganut kurikulum nasional dengan lembaga pendidikan non-formal pesantren

yang menerapkan kurikulum lokal. Kemampuan pesantren dalam beradaptasi dengan dunia modern membuat pesantren mulai bersentuhan dan membuka pintu dengan wacana-wacana kontemporer termasuk isu kesetaraan gender, feminisme dan emansipasi perempuan dalam ranah sosial dan keagamaan. Pesantren Al-Muayad Windan adalah salah satu dari pesantren yang bersentuhan dengan wacana kontemporer dan menangkapnya sebagai kajian dan menerapkannya dalam konteks riil di masyarakat.

Penelitian ini dilakukan di Pesantren Al-Muayyad Solo pimpinan Kyai Dian Nafi' sejak tahun 2004. Selain dikenal moderat, pesantren ini memiliki jaringan yang luas dan menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi dan modernitas yang dipadukan dengan nilai-nilai tradisional Islam dan *local wisdom*. Pesantren ini juga terbuka dengan berbagai wacana sosial-keIslaman kontemporer termasuk wacana gender dan gerakan feminisme yang merambah dunia kampus di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan Antropologis dengan menerapkan metode penelitian kualitatif dalam proses pengambilan dan analisa data. Adapun teknik yang digunakan dalam pengumpulan data adalah observasi-partisipasi, *in-depth interview,* f*ocus group discussion* (FGD) dan dokumentasi. Adapun informan dalam peneltian ini terdiri dari guru, kyai, pengurus pesantren, santri, santriwati dan masyarakat di lingkungan pesantren. Adapaun analisa data melalui tiga tahap yaitu reduksi data, display data dan verikasi data.

Struktur Buku

Buku ini terdiri dari tujuh bab bersama kesimpulan. Bab pertama berisi pendahuluan yang membahas reposisi Islam sebagai agama feminis, feminisme Islam dalam wacana feminisme global, rekonstruksi posisi al-Quran dalam wacana feminisme, hermeneutika sebagai metode alternatif dalam memahami teks al-Quran dan struktur buku. Bab kedua membahas tentang Islam dan kaum Muslim di Solo, Solo dalam review kebudayaan dan keagamaan, kerajaan Surakarta dan struktur

sosial, dan dinamika kehidupan sosial-politik masyarakat Solo. Bab ketiga membahas tentang Pesantren Al-Mauyyad terkait dengan sejarah dan pendekatan pendidikan, peran kyai dalam pengembangan pesantren, fasilitas-fasilitas pesantren, aktivitas santri dan para santri Pesantren Al-Muayyad. Bab keempat membahas tentang Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad dan gerakan feminisme, kurikulum dan pola pendidikan Pesantren Al-Muayyad, kurikulum dan muatan gender dan respon Pesantren dan PSP Al-Muayyad terhadap persoalan perempuan. Bab kelima berbicara tentang Pesantren Al-Muayyad terkait dengan *community development,* kampanye perdamaian dan multikulturalisme, dan kerja sama lintas agama. Bab keenam membahas tentang pengaruh gerakan feminisme PSP Al-Muayyad, peran perempuan dalam pesantren Al-Muayyad sebagai guru dan pengasuh, dan respon masyarakat terhadap gerakan feminsime PSP Al-Muayyad. Bab ketujuh kesimpulan.

BAB 2
Islam dan Kaum Muslim di Solo

Kota Solo dalam Review Kebudayan dan Keagamaan

Kota Surakarta atau dikenal dengan kota Solo merupakan salah satu kota yang bersejarah karena berdirinya kerajaan Surakarta. Kerajaan Surakarta adalah pecahan dari kerajaan kota Mataram yang terbagi dua oleh Belanda bersama kesultanan Yogyakarta melalui Perjanjian Giyanti 1755 (Florida, 1993: 11). Keberadaan kerajaan Surakarta di kota ini memberikan kontribusi besar dalam berbagai bidang baik di bidang kebudayaan, ekonomi, sosial dan politik sejak masa kolonial Belanda. Setelah 10 bulan berstatus sebagai daerah istimewa, Solo kemudian menjadi wilayah otonom dengan status kota di bawah provinsi Jawa Tengah. Secara geografis kota Solo berbatasan dengan Karanganyar dan Boyolali di sebelah Utara, Karanganyar dan Sukoharjo di sebelah Timur dan Barat, dan Sukoharjo di bagian Selatan. Kata Solo berasal dari kata Sala, yaitu nama pohon suci asal India yang kemudian dijadikan sebuah nama dusun yang dipilih oleh Sunan Pakubuana II atas saran dari Tumenggung Hanggawangsa, Tumenggung Mangkuyuda dan komandan pasukan Belanda J.A.B van Hohendorf sebagai lokasi pendirian istana baru setelah perang suksesi Mataram di Kartasura (Pemkot Surakarta, 2012). Solo tidak lebih dari sebuah desa terpencil yang tenang, 10 Km di sebelah timur Kartasura, ibukota kerajaan Mataram. Pakubuwana II yang menjadi Raja Mataram mendukung Cina melawan Belanda, kemudian beliau mencari tempat yang lebih menguntungkan untuk membangun kembali kerajaannya, dan di tahun 1745 kerajaan dibongkar dan diarak menuju kota Surakarta yang terletak di tepi sungai Bengawan Solo. Berangkat dari aspek sejarah tersebut, kata Sala atau Solo lebih merujuk pada penyebutan umum yang dilatarbelakngi oleh aspek kultural. Sedangkan untuk situasi formal pemerintahan menggunakan nama Surakarta. Sura dalam bahasa Jawa berarti keberanian dan

karta berarti makmur (http://surakarta.go.id/konten/sejarah-kota, didownload pada tanggal 20 Maret 2016).

Pasca kemerdekaan bangsa Indonesia, kerajaan Surakarta mengalami nasib yang berbeda dengan kerajaan Yogyakarta. Kerajaan Surakarta tidak mampu mempertahankan kekuasaannya dan tidak juga mampu beradaptasi dengan sistem politik modern. Pihak kesultanan Surakarta hanya sebagai simbol tradisi dan pusat kesenian, tidak terlibat di dalam politik lokal. Status daerah istimewa (DIS) yang diberikan oleh Sukarno dicabut kembali pada 16 Juni 1946 setelah terjadi gerakan massa yang anti monarki yang disertai dengan kerusuhan, penculikan, dan pembunuhan pejabat-pejabat DIS. Solo kemudian bergabung ke provinsi Jawa Tengah dan hanya diposisikan sebagai kota yang otonom dan peristiwa pencabutan pada 16 Juni 1946 diperingati sebagai hari jadi pemerintah kota Surakarta di era modern. Perubahan status daerah dari istimewa ke non-istimewa juga berdampak pada status Susuhunan Surakarta dan Adipati Mangkunegaran menjadi rakyat biasa di struktur pemerintahan yang baru. Surakarta kemudian ditetapkan menjadi tempat kedudukan dari residen, yang memimpin Karesidenan Surakarta (Residentie Soerakarta). Karesidenan Surakarta terdiri dari daerah-daerah Kota Praja Surakarta, Kabupaten Karanganyar, Sragen, Wonogiri, Sukoharjo, Klaten, dan Boyolali.

Secara administrasi kota Solo tergabung ke provinsi Jawa Tengah terdiri dari lima kecamatan yaitu Pasar Kliwon, Jebres, Banjarsari, Lawiyan dan kecamatan Serengan. Penduduk di kota Solo sangat heterogen terdiri dari Suku Jawa, Arab, Eropa dan Tionghoa (http://surakartakota.bps.go.id/Subjek/view/id/153#subjekViewTab3|accordion-daftar-subjek1, didownload pada tanggal 20 Maret 2016). Pada tahun 1885 tercatat 2.694 orang dari Eropa dan 7.543 orang etnis Tionghoa dan orang Arab diperkirakan mencapai 1.87 jiwa. Bahkan orang-orang Arab membangun perkampungan di tiga wilayah kelurahan yakni di Pasar Kliwon, Pasar Semanggi dan Kedung Lumbu. Penempatan kampung Arab secara berkelompok sudah diatur

sejak zaman dahulu untuk mempermudah pengurusan bagi etnis asing di Surakarta dan demi terwujudnya ketertiban dan keamanan. Mereka diperkirakan datang ke Pasar Keliwon sejak abad ke-19. Sedangkan perkampungan Tionghoa berlokasi pada wilayah Balong, Coyudan dan Keprabon. Ini dapat dilihat dengan adanya bangunan-bangunan kelenteng dan tempat ibadah seperti Kelenteng Tien Kok Sie. Menurut data BPS tahun 2014 bahwa jumlah penduduk kota Solo yaitu 510.077, laki-laki berjumlah 248.066 dan perempuan berjumlah 262.011(http://surakartakota.bps.go.id/, didownload pada tanggal 20 Maret 2016).

Kota Solo memiliki beberapa julukan yakni *Kota Batik, Kota Budaya,* dan *Kota Liwet*. Kata Solo "Berseri" adalah semboyan kota Solo, akronim dari kata "bersih, sehat, rapi dan indah". Di bidang pariwisata dan kebudayaan, mantan Wali Kota Solo yang sekarang menjabat sebagai presiden Indonesia Joko Widodo menggunakan slogan *The Spirit of Java*, yakni jiwanya Jawa, selain untuk menarik wisatawan, juga membangkitkan semangat memelihara warisan luhur kebudayaan para raja sebelumnya. Industri batik merupakah salah satu andalan indutri di Solo. Daerah yang menjadi pusat kerajinan dan perdagangan batik yang terkenal antara lain di Laweyan dan Kauman. Pasar Klewer serta beberapa pasar batik tradisional seperti Pasar Gedhe, Pasar Legi, dan pasar Kembang menjadi salah satu pusat perdagangan batik Indonesia (http://surakarta.go.id/konten/slogan-surakarta, didownload pada tanggal 20 Maret 2016).

Masyarakat Surakarta juga dikenal religius dan plural, di mana masing-masing penganut agama hidup berdampingan secara harmonis. Pihak kerajaan dan pemerintah daerah mendukung perkembangan agama tanpa ada diskriminasi. Bangunan tempat ibadah dapat ditemukan di Surakarta mulai dari masjid terbesar dan paling sakral yaitu Masjid Agung Surakarta yang didirikan oleh Sunan Pakubuwana III pada 1763. Masjid ini terletak di bagian Barat Alun-Alun Utara Keraton Kasunanan Surakarta. Selain itu terdapat Masjid Al Wustho

Mangkunegaran dan Masjid Laweyan yang merupakan masjid tertua di Surakarta. Pelestarian kultur keIslaman juga terus berkembang di Surakarta melalui perayaan-perayaan hari besar yang disertai dengan upacara adat. Di antara upacara tersebut adalah *kirab pusaka* malam 1 Sura, *skaten, gerebeg mulud, gerebeg pasa, Syawalan,* dan *gerebeg besar*.

Kirab pusaka malam satu Sura diselenggarakan oleh pihak keraton Surakarta dan pura Mangkunegaran pada malam hari menjelang tanggal tanggal 1 Sura. Acara ini ditujukan untuk merayakan tahun baru Jawa 1 Sura. Rute yang ditempuh oleh kirab berjarak kuruang lebih 3 Km mulai dari Keraton Surakarta menuju Alun-Alun Utara, kemudian ke Gladag, Jl. Mayor Kusmanto, Jl. Kapten Mulyadi, Jl. Veteran, Jl, Yos Sudarso, Jl. Slamet Riyadi dan ke Gladag kemudian kembali ke Keraton Surakarta lagi. Para Abdi Dalem yang berbusana Jawi membawa pusaka-pusaka yang memiliki daya magis. Peserta Kirab yang berada di barisan paling depan adalah sekelompok kerbau albino *(kebo bule)* keturunan kerbau pusaka Kyai Slamet. Sedangkan barisan para pembawa pusaka berada di belakangnya. Sekaten diadakan setiap bulan Mulud untuk memperingati kelahiran Nabi Muhamamad. Tepat pada tanggal 12 Rabi'ul Awwal diadakan Gerebeg Mulud yang disertai pestra rakyat selama dua minggu. Pesta ini diadakan di Alun-Alun Utara dengan menyajikan pasar malam, arena permainan anak-anak, pertunjukkan seni dan akrobat. Pada hari terakhir sekaten, diadakan kembali acara gerebeg di Alun-Alun Utara. Acara ini pertama kali diadakan pada masa pemerintahan Kesultanan Demak dan dilanjutkan oleh kerajaan Mataram.

Grebeg Mulud merupakan bagian dari sekaten, di mana para abdi dalem yang berbusana Jawi Jangkep Sowan Keraton mengarak gunungan *(pareden)* dari Keraton Surakarta ke Masjid Agung Surakarta. Gunungan terbuat dari berbagai macam sayuran dan penganan tradisional. Ulama keraton atau *ngulamadalem* mendoakan gunungan dan satu buah gunungan diperebutkan oleh masyarakat pengunjung dan satu buah lagi dibawa kembali ke keraton untuk dibagikan kepada para abdi

dalem. Gerebeg pasa merupakan grebeg untuk menyambut Hari Raya Idul Fitri 1 Syawal. Acaranya dilakukan setelah shalat idul fitri dengan prosesi yang sama dengan gerebeg mulud, di mana para abdi dalem mengarak gunungan dari Keraton Surakarta ke Masjid Agung Surakarta untuk didoakan oleh ulama keraton kemudian dibagikan kepada masyarakat yang sedang berkunjung dan berada di tempat acara. Tradisi memperingati Syawalan juga diadakan setelah hari raya idul fitri di taman Satwataru Jurug di tepi Bengawan Solo. Pada puncak acara itu "Larung Gathek Jaka Tingkir" diadakan pembagian ketupat pada masyarakat pengunjung dan juga diadakan pertunjukan kesenian tradisional.

Kerajaan Surakarta dan Struktur Sosial

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa sejarah lahir kota Solo tidak lepas dari sejarah munculnya kerajaan tradisional Mataram yang menguasai tanah Jawa pada abad ke 17 dan awal abad ke 18. Dalam perjalanannya, kerajaan Mataram terpecah menjadi dua kerajaan yaitu kerajaan Yogjakarta dan kerajaan Surakarta. Kedua kerajaan ini menduduki suatu wilayah di Jawa Tengah yang oleh Belanda disebut *Vorstenlanden* (Larson, 1990: 1). Vorstenlanden secara harfiyah berarti tanah raja-raja. Kata ini lebih tepat diterjemahkan sebagai daerah kerajaan Jawa. Berdirinya kedua kerajaan ini setelah ditandatanganinya Perjanjian Giyanti pada tanggal 13 Februari 1755 antara Pangeran Mangkubumi dan VOC di bawah gubernur Jenderal Jacob Mossel sebagai bentuk resolusi konflik di kalangan para raja. Pangeran Mangkubumi diangkat sebagai Sultan dengan gelar Hamengkubuwana I dan berkuasa atas setengah daerah kerajaan Mataram yang kemudian dikenal dengan nama Nagari Ngayogyakarta Hadiningrat, dan Sunan Pakubuwana III tetap berkuasa setengah daerah lainnya dengan nama baru Kasunanan Surakarta. Sedangkan daerah pesisir dikuasai oleh VOC. Kerajaan Surakarta ini kemudian menjadi emberio lahirnya kota Solo.

Karajaan Surakarta didirikan oleh Susuhunan Paku Buwana II pada 1746. Pusat kerajaan Surakarta adalah sebuah desa tempat kediaman Susuhunan Paku Buwana II yang bernama desa Sala. Setelah pindah dari Kartasura, nama desa Sala diganti menjadi nama Surakarta Hadiningrat (Depdikbud, 1999: 7). Pergantian nama dari desa Sala ke Surakarta ini sekaligus sebagai nama pusat keraton yang baru. Tujuan penggunaan nama Surakarta sebagai keraton baru adalah untuk retisi atau imbangan dari nama Jakarta atau Jayakarta. Susuhunan Paku Buwana II memang mendambakan pusat kerajaan yang nantinya setara dengan Jakarta (Batavia) yang waktu itu berkembang pesat terutama pada saat kompeni Belanda menjadikan Batavia sebagai pusat pemerintahan (Depdikbud, 8). Maka dengan alasan demikian Susuhunan Paku Buwana II tidak lagi menggunakan nama Kartasura tetapi Surakarta.

Perkembangan kerajaan Surakarta sangat berbeda dengan kerajaan Yogjakarta. Meskipun keduanya berasal dari kerajaan yang sama yaitu kerajaan Mataram, dalam perkembangannya kerajaan Yogjakarta lebih baik dan lebih berkembang dari pada kerajaan Surakarta. Pandangan ini dikemukakan oleh George D. Larson (1990) yang mengatakan bahwa hal yang menarik dalam sejarah modern Indonesia adalah kontras besar antara nasib dua wilayah keraton yang bersaing yaitu keraton Yogyakarta dengan Surakarta. Kerajaan Yogyakarta lebih baik nasibnya daripada kerajaan Surakarta. Seperti terlihat pada masa revolusi, kerajaan Yogyakarta berhasil mempertahankan otonominya dan sesudah masa kemerdekaan Yogyakarta muncul sebagai salah satu daerah istimewa di Indonesia. Berbeda dengan perkembangan kerajaan Surakarta, Susuhunan dan Mangkunegoro tidak bersimpati dengan revolusi dan tidak mengambil tindakan progresif yang akhirnya dipecat karena telah kehilangan kesetiaan rakyatnya. Meskipun bertentangan dengan kehendak semula dari pemerintah pusat pada awal revolusi, baik Kasunanan atau Mangkunegaran dilucuti dari otonomi pemerintahannya

dan sesudah kemerdekaan daerah ini masuk ke dalam provinsi Jawa Tengah (Larson, 1990: 3).

Selain adanya perbedaan kondisi kedua kerajaan di atas, terdapat pula perbedaan lain seperti penggunaan gelar. Raja-raja Surakarta menggunakan gelar *susuhunan*, sedangkan raja-raja Yogyakarta menggunakan gelar *sultan* yang diberi gelar *khalifatullah* di belakang namanya. Dengan demikian, sebutan bagi raja-raja kedua kerajaan ini juga berbeda. Sebutan raja-raja kerajaan Surakarta adalah *Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Susuhunan Paku Buwana Senapati Ing Alaga Abdur Rahman Sayidin Panatagama*. Sedangkan gelar raja Yogyakarta adalah *Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwana Senapati Ing Alaga Rahman Sayidin Panatagama Khalifatullah* (Larson, 1990: 9). Gelar susuhunan pertama kali dipakai oleh raja Mataram ketiga yaitu Anyakrakusuma. Gelar ini digunakan setelah berhasil menguasai daerah yang luas dan menaklukkan pulau Madura pada 1624. Gelar Susuhunan menunjukkan kedudukan yang sangat tinggi, hal ini terlihat dari asal kata susuhunan yaitu *suhu pindhi* atau *sunggi,* berarti diletakkan di atas kepala. Jadi susuhunan atau *pepundhen* artinya orang yang dijunjung tinggi atau sangat dihormati.

Susuhunan Anyakrakusuma melepaskan gelar *susuhunan* pada 1641 dan menerima gelar *sultan* dari tanah Makkah. Penerimaan gelar *sultan* ini dilatarbelakangi oleh adanya rasa iri hati terhadap Pangeran Banten yang telah menerima gelar *sultan* dan sebuah bendera yang dikirim oleh seorang ulama besar dari Mekkah. Namun penggantinya Amangkurat I tidak melestarikan penggunaan gelar *sultan* dan kembali pada sebutan *susuhunan*. Hal ini disebabkan karena beliau sangat menentang Islamisasi di Jawa dan melawan tantangan yang bersifat sakral dan politis terhadap pemerintahannya.

Dalam tradisi masyarakat Jawa terdapat pola struktur hirarkis antara raja dengan masyarakat. Raja bagi masyarakat Jawa adalah representasi dewa-dewa, bahkan mereka dianggap sebagai dewa. Tugas seorang dewa adalah melindungi

kaum atau masyarakatnya dari kejahatan dan kemiskinan, sedangkan masyarakat harus menjadi abdi atau pelayan bagi raja-raja dengan menyerahkan seluruh jiwa dan raga untuk melaksanakan perintah sang raja. Dalam tradisi masyarakat Surakarata juga terdapat pola struktur hirarki antara raja kerajaan Surakarta dengan masyarakat yang biasanya disebut *kawula gusti*. Adapun struktur hirarki masyarakat Surakarta dengan raja kerajaan dapat dibagi menjadi tiga kelompok, yaitu pertama, raja dan keluarga raja atau yang disebut *sentana dalem*, kedua, pegawai dan pejabat kerajaan atau *abdi dalem,* dan ketiga, rakyat biasa atau *kawula dalem* (Larson, 1990: 112).

Kelompok pertama raja dan keluarga raja *(sentana dalem)* berada pada tingkatan yang paling atas dalam hirarki kerajaan dan mempunyai kedudukan sangat istimewa dalam masyarakat, khususnya masyarakat Jawa. Raja adalah satu-satunya penguasa pada suatu kerajaan atau negara. Dia pemimpin negara dan rakyatnya dengan bentuk kekuasaan yang absolut, apa yang dikatakan menjadi *sabda* yang wajib dilaksanakan. Setiap sabda raja adalah undang-undang, ini tercermin dari ungkapan Jawa yang dikenal dengan *sabda pandita ratu* yang berarti setiap ucapan raja harus terlaksana. Peran raja yang utama adalah untuk melindungi kerajaan dan rakyatnya dengan menjadi perantara antara dunia manusia dengan dunia dewa-dewa. Raja harus memiliki kekuasaan dan wibawa yang setara dengan dewa-dewa. Hubungan antara raja dengan rakyatnya merupakan suatu ikatan *kawula-gusti* atau *abdi-tuan* yang merupakan kaitan erat, akrab dan saling menghormati. Rakyat harus menyerahkan segala sesuatunya termasuk jiwanya jika raja menginginkannya, sementara raja harus melindungi dan membimbing rakyatnya.

Kelompok kedua adalah pegawai dan pejabat kerajaan (*abdi dalem).* Dalam tatanan kerajaan atau pemerintahan, raja beserta kerabatnya menempati posisi struktur sosial paling tinggi, pegawai dan pejabat kerajaan *abdi dalem* adalah hirarki nomor dua (Larson, 1990: 36). *Abdi dalem* atau sering disebut kaum *priayi* meliputi seluruh pegawai raja dan pejabat

kerajaan. Kelompok ini pada umumnya memegang jabatan penting dalam pemerintahan dan birokrasi kerajaan. Untuk menunjukkan status jabatan mereka dalam sistem administrasi atau birokrasi kerajaan adalah dengan memakai gelar jabatan dan nama resmi dari jabatan yang dipangkunya, misalnya gelar *adipati* diberikan kepada patih*, tumenggung* kepada pejabat-pejabat setingkat bupati atau kepala daerah, *ngabehi* diberikan kepada pejabat di bawah bupati sampai mantri dan *panji* diberikan kepada perwira-perwira perang.

Pembesar istana yang tertinggi tingkatnya terdiri atas delapan orang bupati, yaitu bupati *nayaka,* mereka merupakan dewan kerajaan. Keempat di antara mereka disebut bupati *njero* atau bupati dalam dan yang empat orang lainnya bupati *njaba*. Fungsi bupati *njero* terbagi sebagai bupati *keparak kiwa* (bupati-bupati kepala rumah tangga dalam arti sempit) dan bupati *keparak tengen* (pengawal istana, polisi dan pengadilan). Bupati *gedong kiwa* adalah bendaharawan dan bupati *gedong tengen* adalah kepala urusan istana. Setelah bupati *njero,* menyusul empat orang bupati *njaba,* yaitu bupati *gede* dan bupati *sewu* sebagai bupati kanan, dan bupati *penumping* dan bupati *bumi* sebagai bupati kiri. Bupati-bupati ini mengepalai administrasi dari berbagai provinsi kerajaan di luar ibu kota. Kemudian menyusul lima orang bupati dari tingkat tiga, pembesar mahkamah pengadilan atau bupati *pangrembe,* bupati *kadipaten anom* yakni kepala rumah tangga putra mahkota, bupati *kalang* yakni pengawas tertinggi gedung dan bangunan-bangunan istana, bupati *gladang* yakni pengawas tertinggi alat-alat pengangkutan dan bupati *jaksa* pengawas tertinggi pengadilan (Larson, 1990: 36).

Seluruh pejabat pemerintahan dari tingkatan tertinggi sampai tingkat terendah oleh raja diberlakukan suatu aturan yang dapat membedakan tinggi rendahnya status mereka dengan menggunakan lambang-lambang status dari masing-masing kelompok sosial tersebut. Adapun wujud lambang tersebut berupa rumah tempat tinggal, pakaian, tanda kehormatan, gelar bangsawan dan lain sebagainya.

Kelompok ketiga adalah rakyat biasa atau *kawula dalem*. Dalam budaya Jawa masyarakat kecil dikenal sebagai *kawula dalem* atau hamba raja atau lebih dikenal dengan *wong cilik*. Kelompok *grass root* ini juga dikenal sebagai golongan *abangan*. Mayoritas golongan abangan sebagaimana berasal dari kaum petani, mereka mempunyai aktivitas dan rutinitas yang sangat berbeda dengan kaum santri dan priyai, di mana mereka lebih banyak menghabiskan waktu di lahan pertanian dan menganut kepercayaan kejawen. Status mereka adalah milik raja, dan raja berwenang untuk menentukan nasib mereka. Mereka harus tunduk dan siap mengorbankan segala sesuatu yang mereka miliki meskipun jiwa sebagai taruhannya selama itu adalah perintah raja (Larson, 1990: 36). Berbeda dengan golongan penguasa (S*entana dalem* dan *abdi dalem*), sebagai pendukung kebudayaan besar yang bersumber pada istana, *wong cilik* sebagian besar terdiri dari petani adalah pendukung kebudayaan kecil yang bersumber dari pedesaan. Lingkungan pedesaan menciptakan budaya *wong cilik* yang polos tanpa dibuat kembang-kembang. Tingkah laku dan budaya mereka juga tergolong kasar. Banyak faktor yang mempengaruhi periilaku mereka yang cenderung kasar seperti kurangnnya pendidikan yang diperoleh, pergaulan yang tidak terkontrol, dan kuatnya persaingan ekonomi untuk kebutuhan hidup supaya dapat bertahan hidup.

Golongan *wong cilik* sendiri bersifat heterogen terbagi dalam beberapa lapisan sosial, seperti lapisan yang didasarkan pada tinggi rendahnya pembayaran pajak. Lapisan paling atas berdasarkan kriteria ini adalah *sikep* atau *kuli kenceng*. *Sikep* atau *kuli* kencang adalah lapisan yang menguasai tanah dan pembagian pajak tanah. Kuli kenceng diberi hak untuk menggarap tanah dan mereka juga berhak mendiami rumah dan pekarangan. Di bawah kuli kenceng adalah *kuli indung,* kuli yang menempati rumah di pekarangan orang lain. Dan terakhir adalah *kuli tlosor* adalah kuli yang tidak punya apa-apa dan hidupnya menumpang dari petani lain, sedangkan *kuli indung* dan *kuli tlosor* tidak dikenakan pajak, tapi tenaga

mereka dimanfaatkan oleh kuli kenceng yang menanggung makan dan tempat tinggal mereka. Dengan demikian di sebuah desa terdapat sikep yang besar pengaruhnya dapat diukur dari banyaknya *kuli indung* dan *kuli tlosor* di bawah kontrol *sikep*. Kuli-kuli tersebut digunakan oleh sikep yang menanggung beban pajak yang berat menggunakan tenaga kerja kuli-kulinya. Sikep yang tidak dapat membayar pajak meninggalkan desa atau ikut sikep lain atau sama sekali menjadi *wong anginan* (tuna wisma).

Struktur hirarkis antara raja dan masyarakat di atas bisa dikatakan bahwa keduanya mempunyai hubungan yang sangat dekat dan tidak bisa dipisahkan. Eksistensi seorang raja digambarkan menjadi wakil dari para dewa yang akan memberi perlindungan dan kasih sayang yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat. Sebaliknya masyarakat sebagai abdi dan penopang jalannya roda pemerintahan sangat dibutuhkan oleh raja, dalam hal ini sebagai pemimpin negara. Anderson menggambarkan raja sebagai sumber cahaya yang memancar ke daerah sekelilingnya. Semakin jauh dari sumbernya, maka cahaya itu semakin meredup, dan sebaliknya jika semakin dekat, maka cahanya semakin terang. Perumpamaan konsep ini bukan hanya mengenai struktur negara saja, tetapi juga mengenai hubungan pusat daerah dan kedaulatan teritorial (Larson, 1990: 37).

Dinamika Kehidupan Sosial-Politik Masyarakat Solo

Kehidupan masyarakat Solo tidak jauh berbeda dengan masyarakat Jawa pada umunya, di mana masyarakatnya bersifat heterogen baik dari etnisitas ataupun kepercayaan agama. Di Solo sendiri terdapat suku Jawa sebagai suku asli, dan suku Cina, Arab, India dan Bangsa Eropa sebagai pendatang (Larson, 1990: 23). Melihat masyarakat yang berasal tidak hanya dari dalam, tetapi juga dari luar negeri memperlihatkan Solo sebegai daerah yang memainkan peran penting dalam politik nasional dan internasional sejak zaman kerajaan. Di bawah pengawasan Belanda, etnis-etnis tersebut hidup berdampingan secara

damai antara satu sama lain. Selain majemuk dalam bidang etnisitas, masyarakat Solo juga dikenal menganut agama dan aliran kepercayaan seperti agama Islam, Kristen, Hindu, Budha dan kepercayaan agama lokal yang sering disebut dengan *agama Kejawen*.

Dalam konteks sosial masyarakat Jawa secara tradisional dibagi dalam tiga kelompok sosial yaitu, pertama adalah keluarga raja, pegawai dan pejabat kerajaan, dan rakyat biasa. Keluarga raja menduduki tingkat pertama dalam masyarakat. Kelompok kedua adalah yang bersekutu erat dan mempunyai pertalian perkawinan dengan kelompok pertama yang disebut *priayi*. Istilah priayi dapat disamakan dengan *gentry* atau aristokrasi dalam bahasa Inggris. Dalam kelas priayi terdapat pula suatu pembedaan status sosial yang luas mulai dengan bupati pada tingkat tertinggi sampai pada pegawai paling rendah. Di kalangan rakyat biasa dikenal pula suatu spektrum yang luas yang membedakan status mulai dengan hartawan pengusaha batik di dalam ibu kota sampai pada petani yang tidak punya tanah di pedesaan (Larson, 1990: 24).

Akulturasi budaya menjadi sebuah konsekuensi dari masyarakat plural yang didominasi oleh masyarakat Muslim dengan tatanan kehidupan yang bercorak Islam. Keberadaan masyarakat yang multi kultur dan tradisi keagamaan ini seringkali menimbulkan persaingan dalam konteks ekonomi dan politik. Persaingan ini berdampak pada kondisi rawan terhadap gesekan-gesekan, baik di kalangan *grass root* maupun elit. Gesekan-gesekan tersebut melahirkan konflik bagi masyarakat, seperti awal revolusi tahun 1911, yang pada waktu itu berdirinya sebuah organisasi sosial yang bernama Sarekat Islam (SI). Organisasi SI didirikan untuk melawan hegemoni etnis Cina dalam bidang ekonomi dan politik. Menurut sebagian besar sejarawan, setidaknya ada dua faktor yang melatarbelakangi berdirinya yaitu faktor ekonomi dan etnosentris. Robert van Niel sebagai mana dikutip oleh Larson mengatakan berikut ini:

> *Industribatikpadawaktuitu(1910)merupakanperusahaan rumah tangga dan sanggar kecil-kecilan. Pedagang besar dan perantara (orang Arab, Sumatra dan beberapa orang Jawa) menyalurkan kain, bahan celupan, dan lilinya, dan pada waktu tertentu mengumpulkan dan memasarkan hasil yang sudah selesai. Kain katun yang halus dan dikenal sebagai kain batik yang dipakai sebagai dasar untuk seluruh proses membatik disediakan oleh pabrik Eropa yang telah menggeser tenunan pribumi pada abad yang lampau. Kain batik ini tiba ke tangan pedagang kecil melalui perantara Cina. Karena harus melalui perantara Cina, maka dirasakan bahwa orang Tionghoa makin lama makin kuat menguasai industri batik yang memberi kepadanya kesempatan besar untuk menarik keuntungan karena dapat mengendalikan barang impor yang sangat diperlukan (Larson, 1990: 54).*

Data di atas menggambarkan monopoli yang kuat pedagang-pedagang Cina atas pedagang pribumi sehingga membuka peluang untuk berbuat curang. Praktik-praktik seperti itu hanya menguntungkan pihak Cina dan melahirkan persaingan yang tidak sehat. Persaingan tidak sehat inilah mengundang konflik terbuka atas keduanya, maka terkait dengan itu, berdirinya SI merupakan sebuah reaksi dan resistensi dari masyarakat pribumi untuk melawan hegemoni etnis Cina. Organisasi SI diprakarsai oleh tokoh lokal yaitu Haji Samanhoedi dan Tirtoadisoerjo pada tahun 1911 (Larson, 1990: 116).

Senada dengan Robert Van Neil, Deliar Noer (1996: 115) lebih jauh menjelaskan bahwa persaingan antara pribumi dan etnis Cina mencakup aspek ekonomi dan politik. Pada masa penjajahan Belanda, etnis Cina selalu mendekati pemerintah Belanda untuk memperlancar kepentingan politik dan ekonomi mereka. Mereka berusaha untuk menekan kaum pribumi dan menutup peluang bisnis. Tidak jarang mereka menghina masyarakat pribumi dengan mengatakan bahwa

mereka tidak pantas memakai celana panjang, baju batik dan lain sebagainya. Perlakuan etnis Cina tersebut kemudian menimbulkan kemarahan dari kalangan pribumi sehingga terjadi tindak teror terhadap mereka.

Persaingan dalam bidang ekonomi dan politik yang terjadi pada masyarakat pribumi dan etnis Cina selalu berakhir dengan kekerasan. Menurut catatan Kyai Dian Nafi' (2004) bahwa telah terjadi pembakaran pasar yang mayoritas dihuni oleh etnis Cina kurang lebih sebanyak empat belas kali. Pembakaran sebanyak empat belas kali telah menimbulkan kerugian besar dan berdampak pada lumpuhnya perekonomian masyarakat Solo pada umumnya dan etnis Cina khusunya. Berdirinya SI di Solo mempunyai pengaruh yang sangat besar terhadap kehidupan masyarakat pribumi. SI mampu mengangkat perekonomian masyarakat lokal dan menjadi tandingan atas monopoli etnis Cina dalam ekonomi sehingga perkembangan SI mengalami kemajuan yang signifikan dengan jumlah anggota mencapai ribuan. Bahkan setelah kongres kedua beberapa daerah di luar Kota Solo membentuk cabang SI. Anggota SI pasca kongres kedua mencapai 700.000 orang (Larson, 1990: 64-65). Namun SI sempat dibekukan oleh pihak keraton karena dituduh terlibat kekacauan dengan orang Cina, dan setelah itu SI aktif kembali dan menjalankan programnya.

Selain gerakan SI, gerakan komunisme juga muncul di Solo pada 1922. Gerakan komunisme di Solo tidak terlalu sukses seperti gerakan SI atau gerakan-gerakan lokal lainnya disebabkan adanya tekanan yang keras dari pemerintah. Kegiatan mereka hanya terbatas di kota-kota, sedangkan di desa mereka sangat kesulitan. Setiap kegiatan berkumpul di desa selalu dilaporkan kepada pemerintah, akibatnya banyak tokoh–tokoh mereka yang ditangkap. Kepemimpinan gerakan komunisme sangat lemah dan tidak memiliki program yang jelas. Adapun anggota mereka tidak pernah lebih dari 3000-4000 orang. Komunisme di Solo mempunyai pekerjaan rumah yang kompleks karena bernada pada ideologi nihilisme,

anarkisme dan tidak menghasilkan program yang realistis dalam perubahan sosial.

Fenomena yang menarik bahwa sebagian tokoh komunisme di Solo adalah tokoh-tokoh Islam yang menjadi anggota SI. Ajaran-ajaran Marxisme-Sosialisme masuk melalui sel-sel organisasi SI. SI sendiri kemudian terpecah menjadi dua bagian yaitu SI Merah (Komunis) dan SI Putih (Non-Komunis). Di antara tokoh yang sangat terkenal di kalangan SI Merah pada waktu itu adalah Haji Misbach. Dia adalah tokoh yang sangat mahir dalam menggunakan agama sebagai alat perjuangan rakyat. Dia semakin terkenal ketika berhasil mengawinkan tiga aliran yaitu Islam, Marxisme dan wawasan Abangan Tradisional. Argumen dasar Haji Misbach adalah bahwa semua penyakit sosial, ekonomi dan spiritual yang diderita oleh masyarakat Hindia disebabkan oleh sistem kapitalisme di seluruh dunia yang secara tidak manusiawi memeras dan menindas rakyat jelata. Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa gubernemen, para kapitalis, raja bumi putra, aristokrasi, bahkan orang Muslim yang kaya raya semuanya merupakan bagian dari sistem penindasan dan ketidakadilan yang berlaku dimana-mana. Sistem kapitalis ini harus dimusnahkan, lalu utopia Komunisme akan didirikan yang negara dan ekonominya diselenggarakan oleh dan untuk rakyat (Larson, 1990: 196-197).

Dalam perkembangannya kampanye Haji Misbach yang berhaluan kiri semakin mendapat simpati masyarakat kecil terutama dari pedesaan, namun karena sering terjadi kekacauan dan teror dari kelompok komunis mendorong pemerintah untuk menangkap Haji Misbach dan beberapa anggotanya. Mereka dituduh sebagai dalang terjadinya kerusuhan dan tindak teror tersebut. Pada 1972 merupakan fase terakhir bagi komunisme di Surakarta, di mana sedikitnya 700 orang ditangkap oleh pemerintah dan 48 orang dikirim ke Boven Digoel dan banyak lainnya yang dihukum (Larson, 1990: 212-213).

Kehidupan masyarakat Solo saat ini telah banyak mengalami perubahan. Konflik etnik antara masyarakat pribumi dan Cina atau sentimen agama antara pihak minoritas

(Kristen) dan mayoritas (Muslim) mulai berkurang. Meskipun terdapat ketegangan baik antara etnik ataupun agama, namun tidak sampai menimbulkan korban. Ketika isu penyerbuan dan pembakaran gereja oleh pihak tertentu, semua umat beragama termasuk Islam, Hindu, Budha bersama-sama menjaga gereja. Bahkan dari pihak Islam khususnya pondok pesantren memiliki andil yang cukup besar.

BAB 3
Pesantren Al-Muayyad, Pendekatan dan Sistem Pembelajaran

Sejarah Berdiri dan Pendekatan Pendidikan

Di Indonesia pada umumnya sebagian besar pesantren dibangun dan dipimpin oleh para kyai. Merekalah yang menginisiasi dan mendesain sistem pendidikan dan pola pembelajaran pesantren (Qomar, 2009; Smith & Wooward, 2014). Pendirian Pesantren Al-Muayyad tidak bisa lepas dari keterlibatan tokoh-tokoh agama Islam atau istilah Jawanya lebih dikenal dengan sebutan kyai. Para kyai bekerja sama untuk membangun Pesantren Al-Muayyad secara bertahap sejak zaman revolusi. Dalam tahapan-tahapan tersebut terdapat transformasi pendekatan dalam proses belajar mengajar di pesantren. Setidaknya Pesantren Al-Muayyad mengalami tiga kali perubahan pendekatan dan sistem pembelajaran yang diterapkan sejak berdirinya. Perubahan pendekatan dan sistem pembelajaran ini terjadi untuk menyesuaikan dengan kebutuhan dan perkembangan pesantren dan dunia pendidikan secara umum (Hamdi, 2014: 121; Ponpes Al-Muayyad Mangkuyudan, 2003).

Pesantren Al-Muayyad mulai dirintis pada 1930 oleh Kyai Abdul Mannan bersama Kyai Ahmad Shofawi dan Prof. Kyai Moh Adnan. Pesantren ini mengambil lokasi di Kota Surakarta yang merupakan sentra perdagangan batik dan produk tekstil lainnya, dan juga sentra pendidikan, budaya Jawa, dan tempat kelahiran tokoh-tokoh dan organisasi pergerakan nasional. Secara geografis lokasi ini merupakan kawasan perlintasan antara kota penting di Jawa. Sejarah modernnya dimulai sejak perpindahan Keraton Kartasura ke desa Sala yang kemudian menjadi kota Surakarta atau kota Solo pada tahun 1975. Pesantren Al-Muayyad yang awalnya hanya fokus pada al-Quran, namun dalam perkembangannya juga harus beradaptasi dengan sistem pendidikan modern. Untuk memenuhi ekspektasi masyarakat, Pesantren Al-Muayyad

kemudian dilengkapi dengan Madrasah Diniyyah (1939), MTs dan SMP (1970), MA (1974) dan SMA (1992) (Pohl, 2009: 117).

Pesantren Al-Muayyad dalam mengembangkan misinya menggunakan tiga pendekatan yaitu, pertama adalah pendekatan sufistik (1930-1937). Pendekatan sufistik merupakan sebuah sistem belajar dengan cara diskusi dan pengadaan pengajian yang dilakukan oleh kyai. Pada masa ini belum ada kurikulum yang baku digunakan oleh pesantren sebagai pedoman. Sistem belajar lebih bersifat halakah, pengajian kelompok-kelompok kecil yang dipimpin oleh kyai dengan cara membacakan dan mensyarahkan kitab kuning kepada para santri. Pendekatan Sufistik ini dilakukan oleh pendiri awal dan perintis Pesantren Al-Muayyad yaitu Kyai Abdul Mannan. Pendekatan yang kedua adalah pendekatan Quranik (1937-1980), pendekatan yang lebih memperioritaskan pada pendalaman kajian-kajian dan menghafal al-Quran. Pada masa ini mulai digunakan sistem kurikulum sekolah dan program diniyah. Pada masa ini juga Pesantren Al-Muayyad mengalami kemajuan yang cukup signifikan. Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan adalah tokoh yang menggunakan pendekatan Quranik. Masa ini dikenal juga sebagai generasi kedua karena beliau ditunjuk untuk menggantikan ayahnya sewaktu berusia 21 tahun, ketika itu beliau baru kembali nyantri dari Pesantren Krapyak Yogyakarta dan Pesantren Mojosari Nganjuk (Pohl, 2009: 118).

Pendekatan yang ketiga adalah pendekatan modern (1980-2004). Pendekatan modern merupakan pendekatan yang menggunakan nilai dan sistem modern dalam penataan manajemen pendidikan pesantren. Sistem belajar menggunakan dua bentuk kurikulum yaitu kurikulum lokal dan kurikulum nasional. Kombinasi kurikulum lokal yang bermuatan kitab kuning bercirikan kitab-kitab agama Islam klasik dengan kurikulum nasional yang bermuatan pelajaran umum mendorong Pesantren Al-Muayyad untuk membenahi sistem secara holistik. Manajemen pendidikan mulai ditata dengan pembagian kewenangan, tugas dan tanggung jawab secara

transparan dan termonitor. Masa ini dikenal dengan generasi ketiga di bawah asuhan Kyai Abdurrozaq Shofawi. Dalam kepemimpina beliaulah Pesantren Al-Muayyad mengalami kemajuan pesat. Terlihat dengan banyaknya cabang Pesantren Al-Muayyad yang berdiri baik di wilayah Solo maupun di luar Solo. Pesantren Al Muayyad telah melahirkan 25 pesantren alumni dan 5 cabang. Pesantren Al-Muayyad cabang Windan adalah generasi ke-5 yang diselenggarakan sebagai pesantren berbasis mahasiwa.

Peran Kyai dalam Pengembangan Pesantren

Pesantren Al-Muayyad didirikan pada 1930 oleh Kyai Abdul Mannan di atas tanah seluas 3.500 meter yang diwakafkan oleh Kyai Ahmad Shofawi di Kampung Mangkuyudan, Kelurahan Purwosari, Kecamatan Laweyan, Kota Surakarta. Pada masa awal pembangunan Pesantren Al-Muayyad menggunakan pendekatan sufistik dengan kegiatan utamanya lebih terfokus pada latihan pengamalan pada aspek-aspek syariat Islam dan belum melakukan pendalaman ilmu-ilmu agama secara intelektual dan terorganisir (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 3; Pohl, 2009: 118). Tujuannya adalah melatih para santri dengan periilaku dan sikap yang religius yang diterapkan di masyarakat. Pengajian yang diselenggarakan berkisar pada wacana akhlak dan moral.

Cita-cita untuk menyebarluaskan ajaran agama Islam sudah tertanam sejak Kyai Abdul Mannan masih nyantri pada Kyai Ahmad di Kadirejo, Karanganom, Klaten bersama Kyai Ahmad Shofawi. Nama kecil dari Kyai Abdul Mannan adalah Tarlim sebagaimana diberikan oleh ayahandanya Kyai Chasan Hadi, seorang demang di Glesungrejo, Baturetno, Wonogiri. Setelah beliau diterima menjadi santri di Kadirejo, namanya diganti oleh Kyai Ahmad menjadi Buchori. Nama ini diganti lagi dengan nama H. Abdul Mannan setelah menunaikan ibadah haji ke tanah suci Makkah pada 1926 (Pohl, 2009: 119; Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 3).

Dari sejak umur 8 tahun Abdul Mannan sudah mulai menuntut ilmu agama. Beliau berangkat menuntut ilmu ke pesantren dengan jalan kaki dari kediaman orang tuanya dengan jarak tempuh kurang lebih 109 Km di Kadirejo, Karanganom, Klaten. Setibanya di pesantren, dia bertemu dengan pengasuh pesantren yaitu Kyai Ahmad. Beliau langsung ditempatkan di bekas kandang ayam untuk sementara waktu. Setelah lewat tiga hari, dia baru dipanggil oleh Kyai untuk diminta klarifikasi atas tujuan dan misi kedatangannya belajar di pesantren. Untuk menjadi santri, Kyai Ahmad memberi satu sarat kepadanya yaitu membangun sumur dan kamar mandi sendirian tanpa bantuan santri lain. Setelah selesai tugas ini, dia kemudian boleh mengikuti pengajian Kyai Ahmad (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 4).

Selama nyantri di tempat itu, Tarlim yang menjadi Buchori selalu mengisi bak mandi Kyai Ahmad yang dibangunnya sendiri. Tiap hari sebelum shalat subuh bak mandi harus penuh tanpa sepengetahuan orang lain. Bak yang sudah penuh tetap diisi sampai airnya menyebar. Harapan beliau agar kelak memperoleh ilmu yang berkah dan anak keturunannya mampu menyebar menjadi dai pejuang Islam sebagaimana air yang tumpah dari bak mandi. Keturunanya diharapkan dapat memberikan kontribusi pada pembangunan bangsa dan negara.

Selama belajar di pesantren ini, Tarlim menjalin persahabatan dengan Kyai Ahmad Shofawi, seorang santri putra hartawan yang shalih. Keduanya memiliki cita-cita yang tinggi dan rajin muzakarah dan mutalaah kitab-kitab klasik Islam yang dikenal dengan kitab kuning. Tarlim sendiri bercita-cita ingin menjadi penghafal al-Quran dan mengajarkan ilmu agama Islam ke masyarakat. Namun keinginan beliau menjadi penghafal al-Quran tidak bisa terwujud. Hal ini telah diisyaratkan oleh Kyai Ahmad yang mengatakan bahwa kelak anak keturunanmu yang akan mampu mewujudkan cita-citamu sebagai penghafal al-Quran, bukan dirimu. Ternyata apa yang dikatakan oleh Kyai Ahmad benar, beliau tidak mampu menjadi

penghafal al-Quran akan tetapi tiga putra dan tiga putri beliau berhasil menjadi hafiz dan 5 di antaranya ketika beliau masih hidup (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 5).

Adapun Kyai Ahmad Shofawi memiliki tiga cita-cita yaitu berkediaman di dekat mangku masjid, menunaikan ibadah haji dengan kapal berbendera Islam dan memiliki anak untuk mengasuh pondok pesantren. Ketiga cita-cita beliau bisa tercapai, bahkan beliau berhasil mendirikan masjid Tegalsari, kelurahan Bumi, kecamatan Laweyan, Surakarta pada 1928. Beliau dibantu oleh seorang arsitektur yaitu Prof. Kyai Mohammad Adnan. Masjid yang seluruh bangunannya berlantai marmer itu dibangun dengan modal sisa ongkos naik haji yang diberikan kepada beliau oleh tiga orang ulama yaitu Kyai Abd. Mannan, Kyai Ahmad Azhari dan Kyai Mohammad Adnan (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 5).

Dalam menunaikan ibadah haji, Kyai Ahmad Shofawi mencarter kapal dari Pakistan yang berbendera Islam. Ini merupakan cita-cita beliau yang kedua dan bisa tercapai. Sementara cita-cita yang ketiga juga bisa terwujud di mana putranya, Kyai Abdul Rozaq Shofawi menjadi pengasuh Pesantren Al-Muayyad. Dia menggantikan pamannya Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan yang wafat pada 1980. Kyai Abdul Rozaq Shofawi dibantu oleh kedua adiknya yaitu Kyai Abdul Mu'id Ahmad dan H. Muhammad Idris Shofawi. Sementara putri bungsunya, Nyai Hj. Siti Maimunah Baidhowi mendampingi suaminya mengasuh Pesantren Sirojuth Thalibin di Brabo, Tanggungharjo, Grobongan.

Pada masa generasi inilah ilmu-ilmu agama yang dikaji masih tingkat dasar dan belum ada kurikulum baku. Para santrinya masih sangat terbatas yang terdiri dari kerabat dekat dan para karyawan perusahaan "Batik Kurma" milik Kyai Ahmad Shofawi. Pada masa ini beberapa Kyai ikut membantu dan mendukung beliau, antara lain Kyai Dasuki, Kyai Hambali Ahmad Asy'ari, Kyai Ahmad Shofawi sendiri dan Kyai Dhamanhuri (Pengelana dari Cilacap). Kyai Damanhuri

inilah yang memberikan isyarat saat Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan masih nyantri di pondok-pondok pesantren, bahwa kelak Mangkuyudan akan menjadi pesantren besar.

Peralihan dari generasi pertama ke generasi kedua hanya berjarak tujuh tahun. Kyai Abdul Mannan yang menjadi perintis pesantren menyerahkan estafet kepemimpinan kepada putranya pada 1937. Penyerahan kepemimpinan pesantren kepada putranya, Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan ketika masih berusia 21 tahun. Pada waktu itu beliau baru kembali dari nyantri di beberapa Pesantren yaitu Krapyak (Yogyakarta), Termas (Pacitan), dan Mojosari (Nganjuk). Pada masa beliau inilah Pesantren Al-Muayyad mencoba menerapkan sistem kurikulum yang menitikberatkan pada pendalaman al-Quran dan ilmu-ilmu agama Islam lainnya (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 5).

Pengajian al-Quran dan kitab kuning makin teratur sehingga dipandang perlu mendirikan Madrasah Diniyah (MI) pada 1939. Meskipun beberapa madrasah atau sekolah banyak didirikan, tetapi Pesantren Al-Muayyad tetap dipandang sebagai pesantren al-Quran. Hal ini kemungkinan karena pengajian al-Quran menjadi inti pengajaran pesantren sampai saat ini. Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan sendiri dikenal sebagai ahli di bidang al-Quran dengan silsilah sanad dari Kyai Moehammad Moenawwir, pendiri Pesantren Krapyak Yogyakarta (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 6).

Nama Al-Muayyad diberikan oleh seorang ulama besar Kyai M. Manshur. Beliau seorang mursyid thariqat Naqsabandiyah yang juga pendiri Pondok Pesantren Al-Manshur Popongan, Tegalganda, Wonosari, Klaten. Pada awalnya, nama Al-Muayyad diberikan pada nama masjid di komplek pondok pesantren, namun nama tersebut kemudian digunakan untuk semua lembaga dan badan yang ada di lingkungan Pesantren Al-Muayyad. Secara harfiyah, kata Al-Muayyad berasal dari kata kerja dasar *ayyada* yang berarti dikuatkan. Makna filosofisnya adalah Pesantren Al-Muayyad bisa memperoleh dukungan yang kuat dari segenap kaum Muslim (Ponpes Al-Muayyad

Windan, 2004: 7). Sejalan dengan berkembangnya pendidikan di Pesantren Al-Muayyad, dukungan dari para kyai juga terus bertambah. Di antara kyai-kyai yang mendukung yaitu Kyai Abdullah Thohari, Kyai Ahmad Muqri, Kyai Idris, Kyai Danuri, Kyai Sono Sunarno, Kyai M. Asfari Prodjopudiharjo (Mbah Bei), Kyai M. Shdori, Kyai Moh. Yasin, Kyai R. Moh Jundi, Kyai M. Suyuthi, Kyai Abdul Ghoni Ahmad Sadjadi, Kyai Mochtar Rosyidi, Kyai M. Rofi'I, dan Kyai Ahmad Musthofa yang kemudian mendirikan Pesantren Al-Qurany di sebelah utara Al-Muayyad.

Masjid Pesantren Al-Muayyad sendiri dibangun pada Maret 1942 di dalam komplek pesantren, bersamaan dengan kedatangan bala tentara Jepang di tanah air. Batu penyangga keempat tiang utama (sako guru) di masjid ini berasal dari saka guru bekas kediaman Pangeran Mangkuyudha. Pada 1947 telah dibangun asrama putra sebanyak 12 kamar. Setelah selesai pembangunan asrama putra, agresi Belanda 1 meletus dan para santri, kyai dan pejuang lainnya mendapat informasi bahwa tentara pendudukan akan menjadikan asrama santri itu sebagai sasaran serangan. Para kyai sepuh menasehati agar para santri tabah dan bersedia berkorban. Bangunan permanen yang masih baru itu terpaksa dirusak agar menjadi tidak layak huni. Dengan berat hati para santri memecah genteng, mendongkel pintu dan jendela, bahkan menanaminya daun singkong dan sayuran secara tidak teratur untuk memberikan kesan bahwa pondok pesantren ini tidak layak untuk dipakai. Dalam situasi yang menegangkan ini, kegiatan mengaji tetap berlangsung meski secara sembunyi-sembunyi dengan penerangan lampu kecil minyak tanah.

Karena letaknya di tengah kota dan sarat dengan nuansa keagamaan, Pesantren Al-Muayyad tidak nampak sebagai tempat berhimpun para pejuang baik yang tergabung dalam kesatuan Hizbullah, Sabilillah, maupun Barisan Kyai. Setelah situasi tenang dengan kemenangan di pihak Tentara Nasional Indonesia, pada 1952 asrama itu dibangun kembali. Masjid diperluas hingga hampir dua kali lipat. Dari sejak inilah situasi para santri berdatangan dari berbagai daerah yang lebih jauh

baik dari Jawa maupun dari luar Jawa. Situasi yang tenang ini tidak berlangsung lama sebab agitasi PKI pada tahun 1960an membangkitkan suasana perjuangan di kalangan santri dan kyai. Kawasan Pesantren Al-Muayyad menjadi ajang pelatihan Banser (Barisan Ansor Serbaguna) dan Fatser (Fatayat Serbaguna) (Http://almuayyad.org/sejarah didownload pada 10 Desember 2015).

Adapun ciri khas kepemimpinan yang dikembangkan oleh Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan adalah kuatnya kaderisasi para kerabat, ustaz dan santri dengan memberikan pembagian tugas dan tanggung jawab kepesantrenan kepada mereka. Beliaulah yang memperakarsai pembentukan lembaga pendidikan Al-Muayyad yang kemudian menjadi yayasan. Pada masa beliau juga Al-Muayyad menjadi anggota Rabithah Ma'had Islamiyah (RMI) dengan nomor anggota 342/B tanggal 21 Dzul-Qaidah 1398 H/23 Oktober 1978 M di bawah pimpinan Kyai Achmad Syaikhu (Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 7-8).

Setelah Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan wafat pada 1980, kepemimpinan Pesantren Al-Muayyad diserahkan kepada Kyai Abdul Rozaq Shofawi. Beliau adalah alumi Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta asuhan Kyai Ali Maksum. Beliau juga alumni Fakultas Usuluddin jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dia adalah putra dari pasangan Kyai Ahmad Shofawi dan Nyai Siti Musyarofah binti Kyai Abdul Mannan. Beliau termasuk keturunan berdarah kyai baik dari pihak keluarga bapak mupun keluarga ibu. Ibunya adalah seorang penghafal al-Quran pada usia 16 tahun yang kemudian dijadikan istri oleh Kyai Ahmad Shofawi setelah istri pertama beliau wafat. Dari pernikahan itu lahir Kyai Abdul Rozaq Shofawi, Nyai Siti Mariyah Ma'mum, dan Siti Mun'imah yang wafat dalam usia 35 tahun, persis 30 hari setelah ibunda wafat. Setelah Nyai Siti Musyarafah wafat, Kyai Ahmad Shofawi meperistri Nyai Shofiyah binti Kyai Abdul Mu'id dan memperoleh keturunan yaitu Kyai Abdul Mu'id Ahmad, Muhammad Idris Shofawi dan Nyai Siti Maimunah Baidhowi.

Peristiwa penting yang tidak akan pernah terlupakan adalah terbakarnya kompleks pondok pada 31 Agustus 1982, 15 hari sebelum keberangkatan pengasuh dan tujuh sesepuh Pesantren Al-Muayyad ke Tanah Suci Mekkah untuk menuaikan ibadah haji. Api membakar 13 kamar santri, dapur santri, kediaman pengasuh, dan perpustakaan Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan yang menghimpun ribuan kitab dan bahan pustaka lainnya. Kejadian ini mengundang simpati besar masyarakat yang bergotong royong memberikan penampungan sementara, keperluan makan dan minum, dan keperluan sekolah bagi 275 santri putra yang kehilangan tempat tinggal dan perlengkapannya. Mereka juga bahu membahu dengan pengurus merehabilitasi asrama dan kediaman pengasuh**,** sehingga dalam waktu 40 hari bangunan-bangunan telah pulih kembali.

Kyai Rozaq pada periode ini melestarikan sistem kepesantrenan yang dicita-citakan dan dikembangkan oleh dua generasi pendahulunya. Penataan sistem manajemen modern dan transparansi mulai diterapkan. Yayasan menjadi tulang punggung dan penanggung jawab seluruh kegiatan di lingkungan pesantren. Manajemen pesantren diaktifkan sehingga pembagian kewenangan, tugas dan tanggung jawab pengelola dan pengurus pesantren bisa ditetapkan. Pada masa inilah Pesantren Al-Muayyad mengalami puncak kemajuan. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya cabang Pesantren Al-Muayyad yang berdiri baik di wilayah Solo ataupun di luar wilayah Solo.

Pondok Pesantren Al-Muayyad mulai membuat kurikulum lokal, mata pelajaran dalam kurikulum tidak hanya terbatas pada kajian al-Quran saja, akan tetapi meliputi ilmu-ilmu agama yang lain. Pada tahun 1970 pesantren mendirikan lembaga formal dengan kurikulum nasional yaitu Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP). Madrasah Tsanawiyah dibangun pada 1970, Madrasah Aliyah (MA) pada 1974 dan Sekolah Menengah Atas (SMA) pada 1992. Secara umum, Pesantren Al-Muayyad telah melahirkan 25 pesantren alumni dan 5 cabang. Pesantren Al-Muayyad cabang

Windan adalah generasi ke 5 yang diselenggarakan sebagai pesantren berbasis mahasiwa.

Pendirian Pesantren Al-Muayyad cabang Windan merupakan salah satu prestasi terbesar yang dicapai oleh generasi ketiga. Pesantren yang berbasis mahasiswa yang didirikan pada 15 Oktober 1996 telah banyak memberikan transformasi dan memberi warna bagi Pesantren Al-Muayyad. Pendirian Pesantren Al-Muayyad Windan berawal dari informasi pada 18 Nopember 1994 tentang adanya sebuah kompleks di Kampung Windan, Makamhaji, Kartasura, Sukoharjo bekas sebuah pesantren mau dilelang oleh sebuah bank. Kompleks itu ditawarkan kepada pengurus Pesantren Al-Muayyad untuk pengembangan. Setelah diadakan rapat pengurus pimpinan Yayasan Al-Muayyad, maka pada 23 Nopember 1994 diputuskan pembebasan tanah kompleks seluas 2.050 m2 dengan harga Rp. 123.000.000 dihadapan notaris Nur Fariah Latief, SH.
Pondok Pesantren Al-Muayyad cabang Windan memang khusus dirancang untuk kalangan mahasiswa yang kuliah di sekitar Kota Solo. Pesantren ini agak berbeda dengan pesantren lainnya, di mana otoritas kebijakan lebih banyak dipegang oleh santri dan santriwati (Tim Ponpes Al-Muayyad Windan. 2004: 1). Mereka diberi kepercayaan penuh untuk mengelola dan mengatur proses jalannya pembelajaran di pesantren. Kyai hanya sebagai fasilitator dan mediator, sedangkan untuk pengambilan keputusan dalam sebuah kebijakan diserahkan sepenuhnya kepada santri. Dengan begitu, santri dilatih untuk mandiri sehingga mereka lebih produktif, kreatif dan inovatif (Pohl, 2009: 140).

Fasilitas-Fasilitas Pesantren

Eksistensi lembaga pendidikan pesantren tidak bisa lepas dari lima elemen dasar yaitu pondok, masjid, santri, pengajaran kitab-kitab Islam klasik dan kyai. Apabila terdapat lima elemen dalam sebuah lembaga pendidikan, maka secara otomatis status lembaga pendidikan tersebut berubah menjadi Pondok Pesantren (Dhofier, 1990: 44). Ciri-ciri pondok pesantren dengan

lima elemen dasar yang disebutkan Zamakhsyari Dhofier merupakan pesantren di bawah tahun 1990-an, namun faktanya dari tahun ke tahun pesantren mengalami banyak perubahan dan kemajuan seiring kemajuan zaman yang disertai dengan tingginya arus modernitas dan kemjuan teknologi. Pondok pesantren tidak hanya tampil dengan wajah ketradisionalan, kekolotan dan kesederhanaannya, tetapi sekarang pesantren tampil dengan wajah dan bentuk yang lebih sempurna, lebih modern dan mampu menyesuaikan diri dengan kebutuhan masyarakat.

Kalau Dhofier melihat pesantren hanya memiliki lima elemen dasar, sekarang boleh jadi pesantren memiliki elemen lebih dari itu, seperti adanya koperasi pesantren, komputer, internet, wartel, ruang seminar dan ruang laboratorium bahasa. Pengadaan fasilitas yang lebih dari kebutuhan dasar pesantren tidak lepas dari tuntutan kebutuhan lembaga untuk meningkatkan kualitas pendidikan sehingga mampu melahirkan ouput yang handal. Di samping itu, pesantren juga harus beradaptasi dengan sistem pendidikan modern, kalau tidak dibarengi dengan itu dikhawatirkan pesantren tidak akan mampu bersaing dengan lembaga-lembaga pendidikan modern yang lain. Dampaknya adalah lembaga pesantren akan kehilangan santrinya karena berpindah pada lembaga lain yang lebih maju.

Al-Muayyad merupakan lembaga pondok pesantren yang mementingkan kualitas dan mutu pendidikan yang tinggi. Meskipun tergolong pesantren tradisional, Pesantren Al-Muayyad memiliki fasilitas yang cukup memadai. Berikut daftar fasilitas yang di miliki oleh Pesantren Al-Muayyad,

Fasilitas pertama adalah pondok atau asrama. Pondok yang dimaksud adalah asrama pendidikan Islam tradisional sebagai tempat santri tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang guru atau Kyai. Asrama untuk para santri berada dalam lingkungan komplek pesantren. Komplek pesantren ini dikelilingi dengan tembok keliling untuk dapat mengawasi keluar-masuknya para santri sesuai dengan

peraturan yang berlaku (Dhofier, 1990: 44). Ada tiga alasan kenapa pesantren harus menyediakan asrama bagi santri, pertama adalah kemasyhuran seorang kyai dan kedalaman pengetahuannya tentang Islam menarik santri-santri dari jauh. Kedua, hampir semua pesantren berada di desa-desa, di mana tidak tersedia perumahan yang cukup untuk dapat menampung santri-santri. Maka dengan demikian diperlukan adanya suatu asrama khusus bagi para santri. Ketiga adalah ada sikap timbal balik antara kyai dan santri, di mana para santri menganggap kyainya seolah-olah sebagai bapaknya sendiri, sedangkan kyai menganggap santri titipan Tuhan yang harus senantiasa dilindungi (Dhofier, 1990: 47).

Di Pondok Pesantren Al-Muayyad asrama santri terbagi menjadi dua, asrama untuk putri dengan jumlah ruang tidur 25 kamar dan asrama untuk putra sebanyak 25 kamar. Asrama ini disiapkan untuk santri dan santriwati tingkat SMP dan Aliyah. Sedangkan untuk asrama mahasiswa jumlah kamar tidur sebanyak 40 kamar, sepuluh kamar untuk santri putri dan tiga puluh kamar untuk santri laki-laki. Masing-masing kamar ditempati oleh tiga atau empat orang santri, tergantung besar kamarnya. Bahkan ada kamar besar yang ditempati oleh puluhan orang dengan tidur berjejer. Adapun jumlah total ruang tidur yang dimiliki oleh Pesantren Al-Muayyad sebanyak 90 kamar.

Fasilitas kedua adalah masjid. Masjid merupakan salah satu elemen yang sangat vital dalam pesantren. Kedudukan masjid sebagai pusat pendidikan dalam tradisi pesantren merupakan manifestasi universalisme dari sistem pendidikan Islam tradisional. Dengan kata lain, kesinambungan sistem pendidikan Islam tradisional yang berpusat pada masjid sejak Masjid Quba didirikan di dekat Madinah pada masa Nabi Muhammad tetap terpancar dalam sistem pesantren dan sejak zaman Nabi masjid telah menjadi pusat pendidikan Islam. Untuk konteks pesantren di Indonesia masjid tidak hanya berfungsi sebagai tempat ritual pribadatan, tetapi juga sebagai tempat pembelajaran kitab-kitab klasik dan diskusi wacana keagamaan.

Di samping itu, para santri memamfaatkan masjid sebagai media untuk bersilaturrahmi dan bertukar pikiran dengan santri lain atau dengan kyai dalam tradisi muzakarah. Masjid juga dijadikan sebagai media informasi yang menyangkut proses kegiatan belajar-mengajar santri di pesantren. Apabila ada hal penting biasanya diumumkan melalui pengeras suara dari masjid. Masjid juga menjadi media pembentukan karakter dan kesalehan personal dan sosial melalui riyadhah.

Fasilitas ketiga adalah perpustakaan. Dalam rangka meningkatkan mutu pendidikan santri di pesantren, pihak pengurus pesantren membangun perpustakaan untuk santri supaya memperoleh akses pada ilmu pengetahuan. Perpustakaan terletak di dalam lingkungan pesantren untuk mudah dijangkau oleh sentri. Perpustakaan Pesantren Al-Muayyad dilengkapi dengan buku-buku keagamaan dan umum, jurnal dan majalah-majalah. Perpustakaan mulai dibuka sejak 08.00-17.00, WIB. Waktu yang diberikan oleh pesantren sangat panjang hingga di luar jam sekolah untuk merangsang dan memotivasi santri dalam tradisi membaca.

Dalam perpustakaan Pesantren Al Muayyad terdapat beberapa kekurangan seperti penataan ruang dan kurangnya pelayanan. Dalam penataan ruang, buku-buku di perpustakaan terkesan kurang teratur dan berserakan di mana-mana. Ruang perpustakaan juga terlalu kecil untuk ukuran buku yang cukup banyak, begitu juga dengan sistem peminjaman buku masih bersifat manual dan sepertinya tidak terkontrol. Beberapa kali penjaga perpustakaan tidak berada di tempat, maka sangat perlu dan penting penataan kembali ruang perpustakaan dan pelayanan yang baik. Di samping itu pentingnya pengadaan buku-buku baru supaya ada alternatif dan bahan perbandingan untuk santri.

Fasiltias keempat dalah ruang sekolah. Ruang sekolah dibangun sesuai dengan variasi tingkat pendidikan di pesantren yaitu mulai dari SMP, MAU, dan SMU. Jumlah ruangan secara keseluruhan sebanyak tiga puluh enam ruang belajar. Ruang belajar dilengkapi dengan kantor guru dan kepala sekolah

masing-masing. Terdapat juga ruang khusus buat tamu dari luar sekolah. Selain ruang untuk belajar, di pesantren juga terdapat ruang *haul* untuk acara seremonial sekolah dan ruang diskusi antara santri.

Fasilitas kelima adalah laboratorium. Untuk memperlancar proses belajar-mengajar, pesantren menyediakan laboratorium komputer. Laboratorium komputer ditujukan untuk pengenalan kepada santri baik dari segi program maupun perangkat komputer. Jumlah unit komputer di laboratorium sebanyak dua belas unit dan setiap sore diadakan kursus atau pelatihan kepada santri dan santriwati. Selain laboratorium komputer, pesantren juga menyediakan laboratorium kimia. Laboratorium kimia ini dikhususkan untuk santri jurusan jurusan IPA.

Fasiltias keenam adalah klinik kesehatan. Sebagai bentuk tanggung jawab pesantren dalam bidang kesehatan, pesantren menyediakan fasilitas klinik kesehatan untuk santri dan masyarakat. Bagi pesantren, menjaga kesehatan merupakan suatu yang sangat penting untuk kesuksesan proses belajar-mengajar. Selain itu, agama sangat menganjurkan untuk menjaga kesehatan seperti yang dikatakan dalam hadis, "Jiwa yang sehat berada pada badan yang sehat". Oleh karena itu, untuk mempermudah siswa dalam menjaga dan mengontrol kesehatannya, maka pesantren bekerja sama dengan dinas kesehatan untuk membuka praktik klinik kesehatan.

Fasilitas ketujuh adalah Koperasi Pondok Pesantren (Koppontren). Koppontren adalah koperasi yang didirikan oleh pesantren dalam rangka memenuhi kebutuhan santri dan pengasuh asrama dan kebutuhan masyarakat di sekitar pesantren. Selain itu, banyakya guru yang mengikuti pelatihan perkoperasian baik yang diselenggarakan oleh Depkop & PPK Kodia Surakarta di tingkat wilayah ataupun Depkod & PPK di tingkat pusat. Cita-cita mendirikan koperasi Pondok Pesantren Al-Muayyad akhirnya terwujud pada 9 Agustus 1991 yang berlokasi di Jl. Kyai Samanhudi 64 Surakarta. Adapun tokoh yang menandatangani akta pendidiran dan anggaran dasar

adalah Kyai Abdul Rozaq Shofawi, Mohammad Idris Shofawi, Muhammad Masykur Sulaiman, Machsun Musyafa, dan Adib Aji Putra (Http://almuayyad.org/kopontren, didownload pada tanggal 15 Januari 2016)

Semenjak Koppontren memperoleh legalitas berbadan hukum, maka sejak 1991-1992 kepengurusan Koppontren dikelola oleh para santri. Santri yang sibuk bersekolah tidak dapat mengembangkan Koppontren secara maksimal, bahkan kegiatannya sempat vakum. Untuk membenahi dan mengembangkan kembali Koppontren, maka pihak pengurus Yayasan merestukturasi kepengurusan dengan melibatkan guru dan karyawan Al-Muayyad sebagai pengurus. Usaha yang pertama kali dibuka adalah unit usaha toko atau Waserda pada 1994 dan kemudian disusul simpan pinjam pada Februari 1995. Koppontren Al-Muayyad kemudian membuka pendaftaran anggota.

Karena belum mampu mengangkat manajer yang professional sebagai *general manager,* maka tugas-tugas operasional masih ditangani langsung oleh pengurus. Untuk memperoleh hasil kerja yang baik dan sesuai dengan tugas-tugasnya, sebagian pengurus diberi tanggung jawab tambahan untuk mengelola masing-masing unit yang ada di Koppontren, di samping mengangkat 19 orang karyawan yang ditempatkan ke unit-unit usaha secara bergiliran di bawah kordinator karyawan. Adapun unit-unit usaha Koppontren adalah mini market (mitra indomater) beroperasi sejak 2007, bengkel speda motor (bantuan Kementrian Koperasi dan UKM tahun 2006), foto kopi, wartel, dan simpan pinjam syariah (Http://almuayyad.org/kopontren, didownload pada tanggal 15 Januari 2016).

Pengadaan Koppontren mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap pengembangan pesantren. Sebagai institusi pendidikan swasta pesantren harus hidup dengan pendanaan swadaya masyarakat, bukan dari subsidi pemerintah. Pendanaan dengan biaya sendiri membutuhkan kreatifitas untuk mendukung jalannya perogram pendidikan. Seandainya hanya mengandalkan uang SPP dari siswa pasti tidak akan bisa

cukup untuk memenuhi kebutuhan operasional pesantren seperti gaji guru, biaya perawatan bangunan, dan lain-lain. Oleh karena itu, pihak pengurus memikirkan jalan lain yang bisa menghasilkan dana untuk pesantren, dan salah satunya adalah pengadaan Koppontren

Selain koperasi terdapat juga badan Baitul Mal wat Tamwil (BMT) yaitu sebuah lembaga sistem simpan-pinjam berdasarkan hukum Islam. BMT pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan bank konvesional, tetapi ada hal-hal tertentu yang membedakannya. BMT tidak mengenal sistem bunga karena bunga masih dipandang haram, tetapi menggunakan sistem bagi hasil. Pembangunan BMT pesantren dimaksudkan untuk melatih santri menabung jika mereka punya sisa belanja. Adapun nasabah BMT secara umum tidak terbatas pada lingkungan pesantren seperti santri dan staf-staf pesantren, sebaliknya terbuka untuk masyarakat umum.

Aktivitas Santri

Rutinitas di Pondok Pesantren Al-Muayyad tidak jauh berbeda dengan pesantren-pesantren lain. Meski terdapat perbedaan, tetapi itu hanya menyangkut aturan-aturan dan prioritas kegiatan yang menjadi ciri khas pesantren tersebut. Setiap pesantren mempunyai aturan dan prioritas kegiatan yang berbeda-beda, misalnya pesantren yang menekankan aspek spiritual, maka kegiatan spiritual menjadi lebih dominan atau sebaliknya pesantren yang menekankan aspek bahasa maka kegiatan kebahasaan akan menjadi dominan, dan begitu juga apabila pesantren menekankan pada aspek menghafal al-Quran, maka tahfiz akan menjadi kegiatan dominan pesantren tersebut.

Kegiatan santri Pesantren Al-Muayyad sangat kental dengan nuangsa spiritual keagamaan yang disertai dengan program tahfiz al-Quran. Bahkan di awal-awal perkembangnya, Pesantren Al-Muayad lebih dikenal dengan pesantren tahfiz al-Quran. Kegiatan santri dimulai sejak pukul 04.30, mereka bangun tidur kemudian mengambil air wudlu untuk menunaikan

shalat subuh berjama'ah. Banyak di antara mereka bangun pada tengah malam untuk melakukan shalat malam *tahajjud.* Setelah melaksanakan shalat subuh para santri melanjutkan kegiatan mereka dengan membaca dan mendengar pengajian al-Quran sesuai dengan tahapannya masing-masing. Membaca al-Quran merupakan rutinitas yang harus dilaksanakan setiap hari, sejak selesai shalat subuh hingga pukul 06.00 pagi (Ponpes Al-Muayyad Mangkuyudan, 2003: 1).

Pada pukul 06.00 santri melakukan sarapan pagi, mandi dan mempersiapkan pakaian untuk masuk kelas. Pada pukul 07.00 semua santri telah berada di ruang kelas. Mereka mengikuti proses belajar mengajar di sekolah hingga pukul 12.30 untuk melaksanakan shalat zuhur. Para santri kemudian beristirahat dan makan siang pada pukul 13.00 dan bersiap-siap kembali untuk mengikuti program pendidikan Diniyah Awaliyah atau Wustha sejak 13.30. Program Diniyah berjalan hingga pukul 15.30 sore. Pada pukul 16.00-17.00 digunakan untuk pengembangan diri seperti kegiatan olahraga dan lain-lain. Pukul 17.00 santri sudah disipakan makan malam dan istirahat menunggu waktu magrib tiba.

Sebelum adzan magrib dikumandangkan para santri berkumpul untuk membaca al-Quran, dan begitu juga setelah menunaikan shalat magrib seluruh santri wajib membaca al-Quran hingga pukul 19.30 tepatnya keetika datang waku shalat isya. Setelah shalat isya pada puku 20.00 santri akan mengikuti kegiatan sesuai dengan program yang telah ditetapkan, sebagian di antara mereka mengikuti kajian kitab klasik, dan sebagian mereka mengikuti program kursus komputer. Semua kegiatan tersebut dilakukan hingga pukul 20.30. Setelah itu para santri beristirahat tidur malam atau melaksanakan tugas masing-masing. Untuk lebih jelasnya, lihat tabel kegiatan santri di bawah ini,

Tabel 2. Jadwal Kegiatan Santri di Pesantren Al-Muayyad

Waktu	Kegiatan	Waktu	Kegiatan
04.30	Jamaah salat subuh	16.00	Pengembangan diri
05.00	Pengajian al-Quran	17.00	Makan malam
06.00	Sarapan pagi	18.00	Jamah salat magrib
07.00	Masuk kelas (SMP/MA/ SMA)	18.30	Pengajian al-Quran
12.30	Jamaah salat zuhur	19.30	Jamaah salat isya
13.00	Makan siang	20.00	Pengkajian kitab kuning
13.30	Masuk kelas (Madrasah Diniyah Awaliyah Wustha)	20.30	Belajar malam
15.30	Jamaah salat asar	22.00	Istirahat malam

Selain kegiatan harian di atas, Pesantren Al-Muayyad juga memiliki program mingguan dan bulanan. Kegiatan mingguan meliputi tahlilan di maqbarah Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan pada hari Jumat pukul 05.00-05.30, kemudian dilanjutkan dengan olah raga pada 08.00-11.00. Setelah itu tahlil santri pada jam 13.00 sampai 03.30. Sedangkan pada hari Sabtu melakukan kunjungan dokter pondok pada pukul 19.00 sampai 21.00. Senin digunakan untuk mujahadah dan nasihat pengasuh pada pukul 18.15-19.15. Adapun pada hari Rabu tepatnya pukul 19.00 hingga pukul 21.00 kunjungan dokter pondok (http://almuayyad.org/kegiatan, didownload pada tanggal 10 Desember 2015)

Sementara untuk kegiatan bulanan diisi dengan latihan-latihan berpidato atau khotbah di setiap sekolah yang diatur oleh pengurus Ikatan Pelajar Madrasah Al-Muayyad (IPMA). Kegiatan ini dilakukan untuk melatih mental dan mengasah bakat santri dalam berceramah di depan publik. Kegiatan santri di Pesantren Al-Muayad cabang Windan tidak jauh berbeda dengan Al-Muayyad di Mangkuyudan, di mana kegiatan ini dimulai sejak pagi hari pukul 04.00. Pada jam tersebut santri sudah mulai dibangunkan untuk menunaikan solat malam dan dilanjutkan subuh berjamaah. Selesai solat subuh mereka

membaca bacaan khusus seperti wirid dan zikir selama sepuluh hingga lima belas menit. Selesai berzikir, para santri harus mengikuti kajian kitab klasik Islam seperti, *fiqh, tafsir, hadis* dan ilmu keislaman lainnya sesuai dengan jadwal yang ditetapkan. Kajian kitab klasik tersebut dibimbing langsung oleh kyai-kyai di pesantren secara bergiliran. Kajian kitab klasik dilakukan hingga pukul 06.30, kemudian santri bersiap-siap untuk sarapan pagi. Hidangan pagi disiapkan oleh satri yang piket pada waktu itu, dan setelah sarapan santri bergegas untuk bersiap diri pergi ke kampus masing-masing (Tim Penulis Ponspes Al-Muayyad, 2004: 2).

Para santri akan berkumpul lagi pada waktu shalat magrib berjamaah di musala. Selesai shalat magrib santri harus membaca al-Quran dan bacaan-bacaan khusus seperti, wirid dan zikir. Selesai wirid dan zikir, santri diwajibkan kembali untuk mengikuti program kajian kitab kuning yang dilaksankan setelah shalat isya. Seperti itulah rutinitas kegitan yang ada di pesantren cabang Al-Muayad Windan Solo. Di luar kegiatan itu, santri juga dituntut untuk proaktif dalam kegiatan kemasyarakatan atau pada salah satu NGO lokal di wilayah Solo. Mereka dibebaskan untuk mengajar atau belajar di luar pesantren. Banyak di antara mereka yang mengajar privat siswa di luar pesantren. Muhsin, salah seorang santri yang belajar di UNS menceritakan jika dirinya juga mengajar les privat matematika untuk siswa sekolah di luar Yayasan Pesantren Al-Muayyad. Selain berfungsi untuk pengembangan potensi dirinya, juga menambah penghasilan untuk biaya hidup.

Para santri juga dituntut aktif dalam kegiatan NGO lokal di luar pesantren. Bahkan pesantren sendiri memfasilitasi mereka dengan melakukan kerja sama dengan NGO tersebut. Di antara NGO yang pernah bekerja sama dengan Pesantren Windan adalah yayasan PATIRO dan Yayasan Indonesia Sejahtera (YIS). Kerja sama yang dilakukan oleh pesantren dengan NGO tersebut berkaitan dengan kegiatan sosial, ekonomi, politik dan keagamaan. Dengan YIS misalnya, pesantren melakukan kerja sama dalam bidang ekonomi yaitu memberikan bantuan

pinjaman kepada masyarakat, maka secara otomatis beberapa santri dilibatkan secara penuh dalam program tersebut.

Para Santri Pesantren Al-Muayyad

Santri yang menuntut ilmu di Pondok Pesantren Al-Muayyad bersifat heterogen. Mereka berasal dari berbagai etnis, tradisi dan dan daerah. Santri yang majemuk tidak membuat pihak pengurus Pesantren Al-Muayyad kesulitan dalam mengatur dan mengelola proses belajar mengajar santri. Sebaliknya, kondisi ini akan menguji sejauh mana pesantren mampu mengakomodir dan melatih siswa untuk hidup dalam nuansa multikultural dan multi etnis dalam pesantren. Kondisi ini juga menguntungkan para santri yang plural tersebut untuk belajar budaya dan tradisi yang asing bagi mereka.

Santri yang belajar di Pesantren Al-Muayyad bukan hanya berasal dari daerah Jawa, tetapi juga berasal dari luar Jawa, seperti Bali, Lombok, Kalimantan, Aceh, Sumatera, Lampung dan lain-lain. Keberadaan santri dari luar daerah mengisyaratkan bahwa santri bersifat plural atau heterogen. Kondisi plural tersebut memberikan keuntungan tersendiri baik di pihak pesantren sebagai penyelenggara pendidikan atau di pihak santri sendiri. Sebagai penyelenggara pendidikan, pihak pesantren dituntut mengajarkan praktik-praktik multi kulturalisme, karena yang muncul selama ini adalah arogansi sukuisme masing-masing daerah pada diri santri, sedangkan di pihak santri sendiri akan memperoleh pelajaran yang paling berharga yaitu belajar memahami kultur dan tradisi di luar komunitas asli mereka.

Peran pesantren dalam pembelajaran multikulturalisme sangat berarti untuk mencegah dan mengurangi konflik antara etnis di Indonesia. Realitas menunjukkan bahwa isu sukuisme di Indonesia sangat rawan dengan konflik. Dalam beberapa kasus misalnya, konflik antara etnis pendatang dengan peribumi hampir pernah terjadi di setiap daerah di Indonesia. Masih hangat di benak kita konflik etnis antara etnis Dayak dengan Madura, Melayu dengan Madura, Jawa dengan Cina, etnis

Sasak di Lombok dengan Bali, Ambon dengan Buton, Lampung dengan Bali dan lain-lain. Oleh karena itu, keberadaan pesantren sebagai lembaga pendidikan bisa menjadi media pembelajaran dan penanaman nilai-nilai multikultularisme (Hamdi, 2015: 3). Pesantren bisa menjadi kepanjangan tangan dari pemerintah dan agama khusunya Islam dalam pembelajaran dan internalisasi nilai-nilai pluralisme, multikulturalisme dan egalitarianisme dalam masyarakat. Islam sendiri tidak pernah mengingkari kemajemukan dan sebaliknya sangat menjunjung tinggi nilai-nilai pluralisme, multikulturalisme dan egalitarianisme (Hamdi, Carnegie dan Smith, 2015: 3). Kondisi ini secara tidak langsung membawa pesantren untuk menerapkan dan mengajarkan ajaran Islam. Dari segi jenis kelamin, jumlah santri lelaki dan perempuan cukup berimbang. Jumlah santri di Pondok Pesantren Almuayyad Mangkuyudan terdiri dari 54% laki-laki dan 46% perempuan. Sedangkan di Pondok Pesantren Al-Muayyad cabang Windan jumlah santri laki-laki jauh lebih besar jika dibandingkan dengan santri perempuan yakni 70% laki-laki dan 30% perempuan. Berikut adalah tabel santri Pesantren Al-Muayyad berdasarkan jenis kelamin.

Tabel 3. Jumlah Santri Berdasarkan Jenis Kelamin dan Jenjang Pendidikan

Tingkat	Laki-laki	Perempuan
SMP	234	174
MA/SMA	175	229
Mahasiswa	38	11
Jumlah	**447**	**414**

Jarak yang tidak jauh jumlah antara santri dan santriwati bisa dijadikan sebagai momen untuk bersaing secara sehat. Peluang mereka untuk mengukir prestasi akademik sama-sama terbuka. Dengan begitu santriwati tidak perlu khawatir akan eksistensi mereka, karena posisi mereka cukup berpengaruh terhadap kebijakan yang diambil oleh pesantren. Di samping itu, baik santri maupun pesantren bisa menggunakan momen

ini untuk pembelajaran gender. Modal pembelajaran gender yang diberikan sangat berguna ketika mereka menyelesaikan studinya dan kembali ke masyarakat, mengingat posisi dan peran perempuan dalam masyarakat masih jauh dari yang diharapkan.

BAB 4
Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad dan Gerakan Feminisme

Kurikulum dan Pola Pendidikan Pesantren Al Muayyad Windan

Kurikulum dalam pendidikan formal merupakan salah satu unsur utama yang digunakan sebagai acuan untuk menentukan isi pengajaran, mengarahkan proses dan mekanisme pembelajaran, tolok ukur keberhasilan dan kualitas output pendidikan. Berbeda halnya dengan pendidikan non-formal seperti pesantren, istilah kurikulum termasuk barang baru. Nurcholis Madjid (1997: 87) mengatakan bahwa pada masa pra dan akhir revolusi di Indonesia, hampir semua pesantren tidak mengenal istilah kurikulum pendidikan, walaupun sebenarnya materi pendidikan sudah ada dalam pesantren terutama praktik pengajaran bimbingan rohani dan latihan kecakapan dalam pesantren. Kondisi tersebut membuat pesantren tidak begitu memperhatikan perumusan dasar dan tujuan pesantren secara eksplisit atau mengimplementasikannya dalam bentuk kurikulum. Apalagi orientasi pesantren yang lebih menekankan pada output kesalehan sosial, memperoleh keberkahan dan mempertahankan otoritas kyai sebagai satu-satunya sumber ilmu pengetahuan menjadi ciri khas pendidikan pesantren.

Ketika sistem pendidikan terus berubah sesuai dengan kebutuhan pasar, pesantren yang tidak mempunyai rumusan kurikulum akan sulit bersaing dengan lembaga pendidikan formal yang memiliki rumusan kurikulum yang jelas. Dampak lain akan muncul seperti ketidakjelasan *out put* yang dihasilkan dan sulitnya untuk beradaptasi dan menjawab tantangan modernitas sehingga pesantren terancam gulung tikar. Maka satu-satunya jalan untuk tetap *survive,* pesantren dituntut untuk merumuskan kembali kurikulum pesantren yang sesuai dengan kebutuhan santri, masyarakat dan pasar (Ismail

dkk, 2002: 88-89). Sejak awal 1970-an pesantren mencoba merumuskan kurikulum pendidikan yang diterapkan dalam pesantren sehingga pesantren dapat melahirkan *out put* yang bermutu. Pesantren kemudian mengambil jalan tengah dengan membangun kerja sama dengan lembaga pendidikan formal seperti madrasah, sekolah umum, dan perguruan tinggi. Pesantren Al-Muayyad misalnya, pada satu ssi tetap mempertahankan identitas kepesantrenannya dengan menerapkan kurikulum lokal pesantren, dan pada saat yang bersamaan membangun lembaga pendidikan yang berintegrasi dengan masdrasah dan sekolah dengan tingkat (SD, SMP dan SMA) dan pesantren khusus untuk mahasiswa.

Kurikulum yang diterapkan dalam Pesantren Al-Muayyad berbeda-beda sesuai dengan tingkatannya. Kurikulum pesantren mahasiswa berbeda dengan kurikulum pesantren di tingkat SMP atau SMA. Buku ini akan mengeksplorasi lebih jauh tentang kurikulum yang diterapkan di Pesantren Al-Muayyad Windan, yakni pesantren yang berbasis mahasiwa. Pesantren mahasiswa Al-Muayyad Windan misalnya, menganut kurikulum terpadu yang segi-segi pembelajaran di kelas, pembelajaran di luar kelas dan pengelolaan pesantren menjadi kesatuan kurikuler. Perpaduan tersebut memungkinkan pesantren ini melayani santri untuk belajar di dua kategori pesantren, yaitu pesantren primer dan pesantren sekunder (Tim Penulis Kurikulum Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 1).

Sebagai pesantren primer, Pesantren Al-Muayyad cabang Windan melayani santri untuk mendalami teks-teks agama Islam di dalam kelas, dan sebagai pesantren sekunder, pesantren ini melayani santri untuk berlatih menerapkan teks-teks agama Islam yang dipelajari di dalam kelas menjadi sebuah peristiwa pendampingan masyarakat sekaligus juga memungkinkan santri untuk belajar menjadi ustaz dan ustazah dan pengelola pesantren. Pesantren Al-Muayyad menganut keseimbangan antara studi teks dan praktiknya di lapangan dan mengevaluasi manfaat dan fungsinya di masyarakat (Tim Penulis Kurikulum Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004).

Pola pendidikan Pesantren Al-Muayyad Windan sendiri bertumpu pada pola pendidikan partisipatif. Langkah awal yang ditempuh dalam pola pendidikan partisipatif adalah penjajakan kebutuhan santri dan bina suasana. Kedua langkah ini dirasa penting bagi penentuan strategi pembelajaran, muatan kurikulum, lama masa belajar, pelaksanaan pembelajaran, model pengorganisasian santri dan pembagian tugas para pengelola. Dalam pola pendidikan seperti itu, maka asumsi yang dianut adalah semua yang terkait dengan pengelolaan pondok dapat bermuatan kurikuler, di mana pendidikan tidak hanya berfungsi mambangun kapasitas intelektual, melainkan juga berfungsi sebagai pembentukan karakter dan peningkatan kapasitas operatif subjek belajar. Pembelajaran tidak hanya berlangsung di kelas, tetapi juga pergumulan untuk saling berbagi dalam persemaian nilai-nilai kehidupan di tengah masyarakat.

Pertimbangan-pertimbangan pemilihan pola pendidikan partisipatif adalah pertama, semua santri lulusan akan kembali ke masyarakat mereka di berbagai profesi yang diharapkan dapat mendorong pengembangan masyarakat sesuai dengan syariat Islam mazhab *Ahlusunnah wal Jamaah* dan nilai-nilai kemasyarakatan yang maslahat. Kedua, pola pendidikan itu dapat dimuati dengan peragaan pendidikan (*suluk tarbawi*) yang menumbuhkan hasil pembelajaran kedalam kebiasaan pribadi santri bagi pembentukan karakter yang diharapkan. Ketiga, semua santri sudah dewasa sehingga pembinaannya bertumpu pada teknik-teknik pemberian tanggung jawab, penemuan diri, penemuan kebutuhan, penemuan potensi mereka sendiri, berikut alternatif pengembangannya secara swadaya. Keempat, Pesantren Al-Muayaad perlu menambah santri kader untuk berbagai program pengembangannya sehingga pembukaan cabang Windan diharapkan tidak menarik personel yang telah memiliki tugas sendiri, bahkan sebaliknya diharapkan dapat menambah tenaga kependidikan yang diperlukan oleh Al-Muayyad dan masyarakat dengan bekal kepesantrenan yang memadai. Kelima, metode *andragogi* dinilai efektif untuk

membentuk kesatuan sikap dan wawasan, terutama untuk menghadapi tugas-tugas yang memerlukan partisipasi, inovasi dan keswadayaan.

Dalam pola pendidikan partisipatif di atas metode pendidikan yang digunakan adalah metode andragogi (Tim Penulis Kurikulum Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004, 2-3). Metode andragogi dianggap sangat efektif untuk mencapai target-target yang ditentukan. Adapun secara rinci pelaksaanaan metode pendidikan andragogi di pesantren ini adalah sebagai berikut, pertama, pembelajaran dan pengorganisasian kegiatan-kegiatan pesantren lebih diarahkan pada pola-pola partisipatif dalam daur aksi dan refleksi. Kedua, pendekatan subjek belajar lebih diutamakan dari pada pendekatan silabi (muatan kurikulum), sehingga keaktifan santri lebih menentukan keberhasilan belajar daripada peranan muatan kurikulum berstruktur dan peranan dominan ustaz atau ustazah.

Ketiga, muatan kurikulum tidak ditentukan sebelum program berjalan melainkan ditemukan oleh subjek belajar sendiri melalui kelompok dinamik. Keempat, kelompok dinamik dibentuk melalui teknik-teknik yang sebagiannya telah diterapkan dalam pekan Pembinaan Tunas *Ahlusunnah wal Jamaah* (PEPTA) di Pondok Pesantren Al-Muayyad Mangkuyudan Surakarta, 24-27 Apriil 1979, di era kepemimpinan Kyai Ahmad Umar Abdul Mannan, serta latihan kepemimpinan dan manajemen pelajar sejak 1989 sampai sekarang. Hasil yang diharapkan adalah kesiapan santri untuk menjadi komunitas belajar di pesantren yang baik, yang dalam pola pendidikan pondok ini ditandai dengan beberapa kesepakatan. Kelima, ustaz dan ustazah bertindak sebagai fasilitator yang mendampingi santri dalam belajar mendidik sendiri dan mengembangkan potensi mereka sendiri.

Keenam, pendidikan diarahkan untuk mencapai ranah pendidikan khas pesantren yang meliputi *faqahah* (kecukupan pengetahuan agama), *'adalah* (integritas keperibadian), *kafa'ah* (kecapakan kooperatif). Untuk mencapai ranah tersebut

melalui berbagai proses. Berikut adalah tabel ranah pendidikan Pesantren Al-Mayyad Windan,

Tabel 4. Ranah Pendidikan Pesantren Al-Muayyad Windan

Ranah	Proses	Hasil
Faqahah Kecukupan pengetahuan agama	***Ta'lim*** Pembelajaran tanda-tanda dari teks agama	***Dalil*** Penguasaan dogma agama.
'Adalah Integritas kepribadian	***Taslik*** Peragaan hasil belajar teks agama	***Uswah*** Teladan, baik dari diri santri maupun dari yang lain yang dapat digali oleh santri.
Kafa'ah Kecakapan operatif	***Tasqif*** Pembiasaan, pembumian atau pelembagaan	***Syahadah*** Kesaksian yang diperoleh dari pergumulan empirik.

Ketujuh, kapasitas santri juga dibangun melaui empat jenjang pelatihan yaitu jenjang dasar, menengah, lanjut dan khusus. Hal ini dapat dilihat pada tabel di bawah. Kedelapan, untuk mewadahi minat dan bakat, sekaligus menkubasikan gagasan ke dalam daur aksi dan refleksi, maka santri didorong untuk atau mengambil peran di dalam kelompok-kelompok minat.

Tabel 5. Tabel Jenjang Pelatihan Pesantren

Jenjang	Muatan	Media	Hasil	Pelaksana
Dasar	Siapa saya?	*Achievement Motivation Training (AMT) for Community Development*	Dapat menjadi anggota kelompok dan sadar akan potensi diri berikut opsi yang relevan untuk pengembangannya	Pondok
Menengah	Saya dan orang lain	Pelatihan Manajemen Organisasi (PMO)	Dapat mengambil keputusan dan membentuk kelompok minat	Pondok
Lanjut	Saya untuk orang lain	Kursus Pengembangan Masyarakat (KPM)	Dapat bekerja sebagai staf di organisasi atau community organizer di lembaga nirlaba	Pondok

Khusus	Saya dan kehidupan	Dapat dipilih sesuai minat atau program pondok. Selama ini yang telah terlaksana: Pemberdayaan rekonsiliasi, dialog antariman, kesetaraan gender, kewirausahaan, Pemilu damai.	Memiliki kecakapan khusus untuk menopang hidup dan mendampingi masyarakat sesuai isu strategis yang berkembang	Pondok dan atau lembaga lain

Kurikulum Pesantren Al-Muayyad dan Muatan Gender

Sebagai salah satu lembaga pendidikan di Indonesia, pesantren mempunyai kelebihan dan keunikan jika dibandingkan dengan lembaga pendidikan lain. Salah satu kelebihan dan sekaligus keunikan dari lembaga pesantren adalah keberadaan komponen-komponen khusus yang lazimnya tidak dimiliki oleh lembaga pendidikan lain, seperti kyai, pondok, masjid, kitab kuning dan kegiatan-kegiatan spiritual lainnya. Pada sisi lain, kurikulum pesantren berbeda dengan kurikulum sekolah dan madrasah, di mana terdapat muatan-muatan lokal yang bersumber dari nilai-nilai keagamaan dan sosial-kemasyarakatan (Dhofier, 1990: 44).

Istilah kurikulum memang tidak begitu terkenal di dunia pesantren, meskipun sebenarnya materi telah ada dalam praktik pengajaran, bimbingan rohani dan latihan kecakapan dalam kehidupan sehari-hari di pesantren. Itulah sebabnya pondok pesantren umumnya tidak merumuskan dasar dan tujuan pendidikan secara eksplisit ataupun mengimplementasikannya secara tajam dalam bentuk kurikulum tentang rencana belajar

dan masa belajar (Zuhri, 2002: 98). Akibatnya pendidikan pesantren mengambang atau tidak jelas arahnya. Setelah mengalami proses yang cukup panjang dalam pergumulan dengan dunia pendidikan di luar pesantren, sebagian besar pesantren telah merumuskan kurikulum pendidikannya. Perumusan kurikum tersebut dilakukan untuk bisa *survive* di tengah arus globalisasi dan modernisasi dan ketatnya persaingan dengan lembaga-lembaga pendidikan lain. Dengan begitu pesantren tidak akan "*gulung tikar*" karena ditinggal oleh penganut fanatiknya.

Dengan berdirinya Pesantren Al-Muayyad cabang Windan merupakan jawaban atas tanggung jawab untuk mengembangkan pendidikan Islam dalam kehidupan masyarakat menuju arah perubahan. Tujuan didirikannya Pesantren Al-Muayyad tidak lepas dari visi dan misi yang diemban yakni mewujudkan masyarakat yang religius, bermartabat dan berdaya saing. Sedangkan misinya adalah menumbuhkembangkan kecakapan pemberdayaan warga pesantren, menyiapkan kader-kader Muslim yang berkualitas di bidang kedalaman ilmu agama (*faqahah*), dan menjalin kerjasama dengan berbagai pihak untuk membangun kesadaran persatuan Indonesia yang berkeadilan sosial. Adapun nilai-nilai yang menjadi landasan Pesantren Al-Muayyad adalah kejujuran dan transparansi (*ash-shidqu*), bisa dipercaya dan taat pada prikatan yang disepakati (*al-amanah wa al-wafa' bi al-ahdi*), kerjasama dan saling menolong (*al-'adalah wat ta'awun*) dan konsistensi dalam nilai-nilai kebenaran dan kebaikan (*al-istiqomah*) (Tim Penulis Profil Ponpes Al-Muayyad Windan, 2004: 3).

Untuk merealisasikan tujuan pendidikan yang akan dicapai oleh Pesantren Al-Muayyad, maka tujuan pendidikan telah dituangkan dan dirumuskan dalam kurikulum pesantren dengan pola pendidikan partisipatif. Secara umum, pesantren ini menganut kurikulum terpadu yang segi-segi pembelajaran di kelas, pembelajaran di luar kelas dan pengelolaan pesantren menjadi suatu kesatuan kurikuler. Perpaduan antara

pembelajaran di dalam dan di luar kelas memungkinkan pesantren ini melayani santri untuk belajar di dua kategori pesantren, yaitu pesantren primer dan pesantren sekunder. Pesantren primer adalah melayani santri untuk mendalami teks-teks agama Islam di dalam kelas, sedangkan sebagai pesantren sekunder, ia melayani santri untuk berlatih menerapkan teks-teks agama Islam yang dipelajari di dalam kelas menjadi sebuah peristiwa pendampingan masyarakat sekaligus juga memungkinkan santri untuk belajar menjadi ustaz atau ustazah dan pengelola pesantren. Adapun unsur-unsur yang terdapat dalam kurikulum Pesantren Al-Muayyad terdiri dari, mata pelajaran, pola dan metode pendidikan pesantren, masa belajar dan pembelajaran dalam pesantren.

Kaitannya dengan perkembangan wacana gender dan munculnya gerakan feminisme di Pesantren Al-Muayyad telah melahirkan sebuah tanda tanya, apakah dalam kurikulum pesantren terdapat muatan-muatan gender? Apakah ada mata pelajaran yang khusus membahas tentang gender? Berangkat dari krikulum yang dirumuskan oleh Pesantren Al-Muayyad Windan maka saya berargumen bahwa terdapat muatan-muatan gender dalam pola dan pendekatan yang digunakan pesantren, misalnya, dari pola pendidikan partisipatif yang mengharuskan seluruh santri (laki-laki atau perempuan) terlibat aktif dalam program-program pesantren baik yang bersifat intrakurikuler ataupun yang ekstrakurikuler. Tidak ada aturan yang mengistimewakan santri laki-laki atas santri perempuan, sebaliknya mereka mempunyai peluang yang sama untuk berkembang dan meningkatkan kompetensi dan potensi mereka. Sedangkan dari daftar mata pelajaran di Pesantren Al-Muayyad pada kenyataannya tidak ada mata pelajaran khusus yang berbicara tentang gender, tetapi secara eksplisit beberapa mata pelajaran membahas persoalan-persoalan perempuan hubungannya dengan keluarga dan masyarakat, tetapi itu sangat terbatas, seperti apa yang dibahas dalam kitab *fiqh, hadis, akhlaq, tafsir al-Quran* dan lain-lain. Berikut tabel daftar

mata pelajaran yang terdapat dalam kurikulum pesantren Al-Muayyad adalah,

Tabel 6. Daftar Mata Pelajaran di Pesantren Al-Muayyad Windan

No.	Bidang	Nama Kitab-Kitab
1.	Al-Quran	- Mushaf Al-Quran ▪ Juz 'amma bi al-Ghaib ▪ 30 Juz bi an-Nadhar ▪ 30 Juz bi al-Ghaib
2.	Tauhid	▪ Bajuri al-Basumi ▪ Al-Jawahir al-Kalamiyah ▪ Tijan ad-Darary ▪ Al-Husnul Hamidiyah
3.	Fiqh wa Ushul Fiqh	▪ Fathul Qarib ▪ Fiqh an-Nisa, Uqud al-Lujjain ▪ Tadzhib ▪ Safinah an-Najah ▪ As-Sulam
4.	Akhlaq	▪ Nashaikh al-Ibad ▪ Ta'lim al-Mutallim ▪ Bidayatul Hidayah ▪ Akhlaq li al-Banat ▪ Minhaj al-Qashidin
5.	Hadis wa Ulumul Hadis	▪ Bulugh al-Maram ▪ Al-Arba'in an-Nawawiyah ▪ Ushul al-Hadistt ▪ Ibnat al-Ahkam
6.	Nashwu wa sharaf	▪ Amsilah ▪ Amsilah wa Tasrifiyah ▪ An-Nahwu al-Wadhih li ats-Tsnawiyyah
7.	Tarikh	▪ Khulasah nurul al-Yaqin ▪ Fiqh as-Shirah

8.	Pengembangan diri dan masyarakat	▪ Ulumu al-Quran ▪ Keperibadian ▪ Marketing nirlaba (ekonomi praktis) ▪ TOT dan PMO

Daftar mata pelajaran yang terdapat pada tabel di atas menunjukkan bahwa beberapa mata pelajaran telah membahas persoalan-persoalan perempuan sebelum adanya wacana gender yang dikampanyekan oleh feminisme sekuler di Barat, di mana kitab-kitab tersebut disusun pada awal abad pertengahan. Di antara kitab-kitab tersebut adalah kitab *hadis, fiqh, akhlak* dan *tafsir al-Qur'a*. Sementara kitab yang paling banyak membahas persoalan-persoalan perempuan dan relasi gender adalah kitab *fiqh,* kitab yang berisi tentang kumpulan hukum-hukum Islam yang disusun oleh para ulama pada abad pertengahan. Pada umumya, kitab fiqh klasik seperti kitab *fathul qarib, fiqh an-nisa,* dan *uqud al-lujjain* membahas tentang persoalan perempuan hubungannya dengan kontrak perkawinan, pola hubungan suami-istri, hak-hak dan kewajiban suami-istri, hak pembagian harta warisan kepada suami-istri. Misalnya dalam kontrak perkawinan, syarat-syarat yang harus dipenuhi kedua calon mempelai adalah penawaran *(ijab)* oleh perempuan atau pelindungannya *(wali),* penerimaan *(qabul)* oleh laki-laki dan pembayaran maskawin *(mahr),* sejumlah uang atau barang berharga apapun yang dibayar atau diusahakan untuk dibayar oleh suami kepada pengantin perempuan sebelum atau setelah pelaksanaan perkawinan. Setelah melakukan kontrak perkawinan seorang suami berhak atas penguasaan dan penggunaan alat reproduksi seksualitas perempuan yang menjadi istrinya dan perempuan berada di bawah '*isma* suaminya. Isma dapat diterjemahkan sebagai otoritas, kontrol dan perlindungan (Hosseini, 2000: 19).

Untuk setiap pasangan, fiqh melibatkan serangkaian hak dan kewajiban yang telah ditetapkan, beberapa sanksi moral dan yang lainnya dengan kekuatan hukum. Yang dengan

kekuatan hukum berada di sekitar tema kembar tentang akses seksual dan kompensasi yang tercakup dalam konsep *tamkin* dan *nafaqa*. Tamkin atau kepatuhan yang didefinisikan sebagai akses seksual yang leluasa adalah hak laki-laki, dan dengan demikian merupakan kewajiban perempuan. Sementara nafaqa atau pemeliharaan yang didefinisikan sebagai tempat tinggal, makanan dan pakaian adalah hak perempuan dan kewajiban laki-laki. Seorang perempuan menjadi berhak atas nafaqa hanya setelah pelaksanaan perkawinan dan dia kehilangan haknya apabila berada dalam keadaan *nushuz* (pembangkangan). Nushuz secara harfiyah bermakna "pemberontakan" dan hal ini mengimplikasikan pengabaian kewajiban perkawinan, meskipun diakui bahwa pengabaian seperti itu bisa dilakukan oleh suami atau istri. Dalam sumber-sumber fiqh istilah *nashiza* (memberontak) hanya digunakan dalam bentuk feminin-nya dan dalam kaitannya dengan hak-hak pemeliharaan, tidak pada maskulin-nya yang dalam kaitannya dengan penguasaan seksual (Mir-Hosseini, 2000: 47).

Meskipun fiqh telah berbicara tentang hak-hak dan kewajiban suami-istri dalam kontrak perkawinan dan memberikan ketetapan secara hukum yang bersumber dari kitab suci, yang menjadi persoalan adalah apakah ketetapan-ketetapan tersebut sudah merepresentasikan keadilan gender antara suami-istri, atau sebaliknya ada pola relasi kekuasaan yang timpang sehingga berpotensi pada diskriminasi dan kriminalisasi hak-hak perempuan di depan hukum. Misalnya ketika terjadi kontrak perkawinan, seorang istri berada di bawah otoritas, kontrol dan perlindungan penuh seorang suami. Begitu juga dengan hak dan kewajiban yang ditetapkan oleh fiqh dalam konsep *tamkin* yaitu kepatuhan secara total oleh istri kepada suami, dan *nafaqa* yaitu pemeliharaan (seperti penyediaan tempat tinggal dan nafkah) oleh suami kepada istri. Ketetapan fiqh di atas merupakan bentuk relasi gender yang timpang, apalagi diaplikasikan dalam konteks masyarakat modern jauh dari kata relevan. Istri yang harus tunduk, patuh secara total dan berada dibawah otoritas suami, tentu akan

berdampak pada ketidakbebasan perempuan (istri) dalam berekspresi, berkreasi dan beraktualisasi untuk membangun keluarga dan relasi publiknya. Ketetapan tersebut hanya akan mensubordinasi perempuan sebagai manusia yang tunduk pada tuannya. Konsep tamkin dan nafaqa misalnya, akan menempatkan laki-laki pada posisi superior, sebaliknya perempuan pada posisi inferior karena modal dan penguasaan aset berada pada tangan suami, bukan istri. Hidup istri idak lebih dari pelayan yang harus memuaskan kebutuhan seks suami dan kebutuhan lainnya, istri harus mengalami karantina karena ditempatkan pada ranah domestik yakni lebih banyak berkecimpung di dalam rumah. Rumah adalah penjara hidup bagi perempuan, di mana semua kegiatan harus melalui izin suami. Maka bisa dikatakan bahwa ketetapan fiqh akan memberikan banyak peluang kepada suami baik secara sadar atau tidak sadar melakukan penyimpangan dan eksploitasi terhadap istri.

Yang menarik adalah apa yang ditetapkan oleh para ahli fiqh dalam kitab fiqh diklaim oleh sebagian masyarakat Muslim sebagai suara teks kitab suci dan sesuai tuntunan syariah. Merespon klaim ini, Ziba Mir-Hosseini, feminis Islam dari Iran dalam analisisnya mengatakan ada tiga aspek yang harus diperhatikan kaitannnya dengan ketetapan fiqh, pertama adalah aspek ideologis dan berurusan dengan etos patriarkal yang kuat. Gender model fiqh didasarkan pada ideologi patriarkal dari Arab pra-Islam, yang terus berlanjut ke era Islam dalam bentuk yang dimodifikasi. Dalam tradisi pernikahan di Arab pra-Islam dikenal istilah "perkawinan kekuasaan", persetujuan ini sangat mirip dengan sebuah penjualan produk yang melalui mana seorang perempuan menjadi milik suaminya. Esposito mengatakan bahwa hal itu mengakibatkan situasi di mana seorang perempuan ditundukkan oleh laki-laki, ayahnya, adiknya atau kakak laki-laki yang dekat ketika dia masih perawan dan suaminya ketika dia menjadi seorang istri. Dari sudut pandang adat, dia dianggap lebih rendah dari pada barang milik (Mir-Hosseini, 2000).

Aspek kedua adalah aspek epistemologis, di mana telah terjadi krisis epistemologi kepada para ahli fiqh dalam menetapkan hukum pada pola hubungan gender suami-istri. Telah terjadi ketegangan antara suara wahyu (teks kitab suci) dengan tatanan sosial. Dalam persoalan ini, tatanan sosial dan suara patriarki lebih dominan dari wahyu. Sachedina sebagaimana yang dikutip oleh Mir-Hosseini mengatakan,

> *Hukum Islam dianggap sebagai perwujudan keadilan Ilahi. Agar umat Islam mencapai derajat keutuhan dari keadilan maka mereka mesti menerapkan norma-norma keadilan ini dalam kehidupan mereka sehari-hari. Ironisnya, ketegangan yang dirasakan oleh umat Muslim dalam pemenuhan kewajiban ini akibat dari menaikkan perkembangan sejarah hukum Islam ke tarap historisitas yang terbatas dari resep hukum untuk kehidupan sehari-hari. Para ahli hukum Muslim dengan memperaktekkan kemampuan rasional mereka sepenuhnya dan merekam reaksi mereka terhadap pengalaman masyarakat, maka mereka menciptakan dan bukan menemukan hukum Tuhan. Apa yang mereka ciptakan adalah ekspresi tulisan dari aspirasi mereka, kepentingan bersama mereka, dan pencapaian mereka, apa yang mereka sediakan untuk masyarakat Islam adalah sebuah ideal, sebuah simbol, sebuah kata hati, dan sebuah prinsip keteraturan identitas. Apa yang merepresentasikan hambatan nyata terhadap kegiatan penafsiran dan pembuatan hukum oleh mereka untuk menanggapi penafsiran baru adalah konvensi-konvensi hukum itu, yang didasarkan pada sebuah struktur bersama yang tidak dapat dicabut, yang disebut oleh Muhammad Arkoun sebagai "logosentris" korpus hukum dalam Islam.*

Aspek ketiga adalah aspek politis dan berurusan dengan eksklusi perempuan dari produksi pengetahuan agama dan ketidakmampuan mereka untuk membuat suara mereka

didengar dan kepentingan mereka tercermin dalam hukum. Pada masa ketika mazhab-mazhab fiqh muncul, perempuan sudah diekslusi dari proses penafsiran dan intelektual yang terlibat dalam perumusan ketentuan-ketentuan syariah dari sumber-sumber suci. Terdapat konsensus di antara para pengkaji hak-hak gender dalam Islam bahwa semakin kita jauh dari masa pewahyuan, suara perempuan semakin dimarginalisasi dan diekslusi dari kehidupan politik masyarakat Muslim. Ideologi patriarkal pada masa itu seperti yang tercermin dalam teks-teks fiqh sangat berakar dan sangat menjadi bagian dari kenyataan hidup para ahli hukum klasik sehingga ia hanya meninggalkan sedikit ruang untuk perdebatan dan kritisisme dari dalam.

Dari analisa di atas, dapat disimpulkan bahwa mata pelajaran yang terdapat dalam kurikulum Pesantren Al-Muayyad seperti fiqh, hadis, akhlak (moralitas) mengandung muatan gender. Kitab-kitab klasik tersebut telah berbicara tentang persoalan-persoalan perempuan, akan tetapi apa yang dibicarakan dan ditetapkan dalam kitab klasik seperti fiqh belum bisa dikatakan sebagai representasi keadilan gender. Sebaliknya, para feminis melihat adanya ketidakadilan pola hubungan gender yang dibangun dan ditetapkan oleh para ahli fiqh dalam kitab fiqh tersebut. Banyak aturan-aturan yang dahulunya bisa diterima secara gampang oleh perempuan Muslim, tetapi dalam konteks sekarang sangat sulit diterima dan direalisasikan karena tidak sesuai lagi dengan perubahan perkembangan zaman, bahkan sebaliknya kitab fiqh dianggap sebagai sebuah produk buku yang mengekang kaum perempuan. Tidak heran kalau kitab-kitab klasik seperti ini menjadi sasaran kritik kaum feminis Islam. Oleh karenanya, langkah pesantren dalam menggunakan perspektif feminisme sebagai alat analisa untuk kajian-kajian teks klasik adalah sebuah langkah yang sangat tepat untuk perubahan. Kitab-kitab klasik tersebut sangat membutuhkan kritikan ide-ide segar yang lebih kontekstual dan integral dengan kebutuhan dan kepentingan perempuan untuk masa kini.

Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad Sebagai Pusat Gerakan Feminis

Pergerakan perjuangan kaum perempuan di Indonesia memiliki akar sejarah yang kuat sejak masa kerajaan hingga masa kemerdekaan. Sejarah membuktikan bahwa keterlibatan perempuan di ranah publik dapat dilihat pada peran mereka di kerajaan-kerajaan Nusantara. Pada zaman Majapahit, Ratu Tri Buana Tugga Dewi (1328) yang kemudian melahirkan raja Majapahit Hayam Wuruk adalah tokoh perempuan yang memiliki kekuasaan dan karisma besar. Selain itu, di wilayah kerajaan Aceh pernah dipimpin oleh seorang perempuan Muslimah yaitu Suthanah Seri Tajul Alam Safiatuddin Johan sekitar tahun 1641-1699. Sedangkan di Sulawesi Selatan, Siti Aisyah We Tenriolle menjadi raja Ternate 1856. Ratu Aji Sitti pernah dinobatkan sebagai raja di Kalimantan Selatan (Sumbulah, 2008; Sukanti, 1984).

Pada masa pra kemerdekaan beberapa tokoh perempuan memainkan peran yang signifikan dalam konteks perjuangan negara misalnya Raden Ajeng Kartini, Cut Nyak Dhien, Cut Nyak Meutia, Raden Dewi Sartika, Martha Christina Tiahahu, dan Nyi Ageng Serang. Kemunculan mereka menandakan adanya kesadaran yang tinggi terhadap partisipasi di ruang publik. Namun setelah kemerdekaan nama-nama mereka jarang terdengar, kecuali Kartini karena hari kelahirannya dijadikan sebagai hari nasional atau yang lebih dikenal dengan hari emansipasi wanita. Surat Kartini yang ditulis ke teman-teman Belandanya dan kemudian dibukukan dalam bahasa Belanda dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Setelah Gelap, Terbitlah Terang" menginspirasi rakyat dan bangsa Indonesia tentang kondisi perempuan yang tertekan akibat hegemoni budaya khususnya budaya Jawa (Murniati, 2004: 122). Perempuan-perempuan Jawa mengalami nasib yang berbeda dengan laki-laki Jawa, dan praktik kebudayaan ini terus berkembang dan mengalami reproduksi sosial di semua ranah dan struktur sosial termasuk dalam kelompok priayi. Walapun berada dalam kelompok priyai, Kartini merasa

adanya ketidakadilan perlakuan terhadap perempuan. Apalagi misalnya, kelompok perempuan yang berada di luar itu yang kondisinya kemungkinan lebih parah, di mana mereka tidak memiliki akses pendidikan modern sebagaimana kelompok perempuan priyai (Kahfi, 2002: 267).

Pada saat yang bersamaan tokoh-tokoh perempuan di berbagai daerah juga mulai muncul. Dalam bidang pendidikan, Rohana Koedoes dari Sumatera adik dari Sultan Sahrir membangun sekolah kerajinan untuk perempuan pada tahun 1911. Sekolah tersebut dirancang untuk memberikan pengetahuan keterampilan agar perempuan mandiri secara ekonomi dan memberikan pengetahuan keagamaan termasuk baca tulis arab dan keterempilan. Dia juga menerbitkan surat kabar perempuan pada 1912 yang dikenal dengan "Soenting Melayu", yang artinya perempuan Melayu. Surat kabar tersebut memberi kontribusi penting dalam sejarah gerakan perempuan Indonesia dan memperkuat perkembangan wacana kesetaraan dan peran perempuan di publik. Langkah Koedeos yang menerbitkan surat kabar untuk perempuan juga diikuti oleh perempuan lain misalnya "Perempuan Bergerak" di Medan yang mewacanakan sosialisasi dan advokasi gagasan kemajuan perempuan, "Wanito Sworo" yang di pelopori Siti Soendari, adik dr. Sutomo di Jawa pada 1912 (Murniati, 2004, 122-123).

Gerakan-gerakan perempuan juga muncul melalui organisasi sosial dan keagamaan seperti Putri Mardika 1912 di Jakarta, dan Aisyiyah di Yogyakarta pada tahun 1920. Selain itu berdiri juga Serikat Putri Islam pada tahun 1925, organisasi Istri Sedar tahun 1932. Di Pancor Lombok Timur, tokoh karismatik Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid mendirikan madrasah yang khusus bagi kaum perempuan yang dikenal dengan Madarash Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah pada pada tahun 1943 (Hamdi, 2014: 33; Nasri, 2015). Di Semarang 7 wakil organisasi perempuan membentuk Gerwis. Anggota gerwis yang hanya berasal dari kalangan atas menjadi problem di masyarakat sehingga pada 1954 diubah namanya menjadi Gerwani yang beranggotakan lebih menyeluruh dari lapisan masyarakat

(Murniati, 2004: 125). Pegerakan ini tidak hanya menuntut adanya persamaan hak antara laki-laki dan perempuan, tapi juga berperan aktif dalam pergerakan politik bangsa. Organisasai ini mendukung pembebasan Irian Barat dari Belanda, dan juga mengutus sukrelawan membantu pemerintah dalam konfrontasi dengan Malaysia. Gerwani kemudian dibubarkan oleh pemerintah setelah pemberontakan PKI karena disinyalir terlibat dalam gerakan makar dan pembunuhan para petinggi tentara Indonesia bersama anggota PKI (Murniati, 2004: 126).

Data di atas merupakan bukti bahwa gerakan perempuan untuk memperjuangkan hak-haknya telah berlangsung lama, jauh sebelum munculnya gerakan feminisme di Barat. Tentu gerakan perempuan ini masih terbatas dan bersifat lokalitas. Derasnya arus gerakan feminsime di Barat khususnya di Eropa dan Amerika membangkitkan kembali pegiat gerakan feminisme di Indonesia. Walaupun memiliki akar sejarah benih-benih feminisme, gerakan feminisme di Indonesia tidak bisa lepas dari pegaruh feminisme Barat. Ketika surat-surat Kartini dibukukan di Belanda oleh sahabat-sahabatnya kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia memiliki dampak yang sangat besar terhadap gerakan feminsime di Indonesia. Gerakan feminisme ini terus berkembang di Indonesia sejak era Sukarno 1960an hingga era Suharto 1990-an, dan mengalami puncak pada era refomasi. Gerakan feminisme telah banyak membawa transformasi sosial dalam kehidupan masyarakat terutama perbaikan nasib kaum perempuan. Aspek gender mulai diperhatikan dan masuk ke wilayah publik sejalan dengan berkembangnya kesadaran masyarakat, agama, dan negara terhadap esksistensi dan peran perempuan. Kesadaran ini bisa mempengaruhi pemerintah dalam pengambilan kebijakan dengan memberikan ruang dan kesempatan yang lebih luas kepada mereka untuk terlibat dalam pembangunan. Pemberian ruang dan kesempatan yang lebih luas ini dapat mengurangi bias-bias gender dalam kehidupan sosial.

Akhir-akhir ini, persoalan perempuan juga menjadi isu sentral pada lembaga-lembaga pendidikan di Indonesia

termasuk di perguruan tinggi. Beberapa perguruan tinggi menjadikan isu perempuan dan gender sebagai pusat kajian dan kemudian membentuk gerakan-gerakan perempuan di dalamnya, misalnya, PSW-UGM, UII, UAD, UMY, UIN dan lain-lain. Selain lembaga pendidikan formal setingkat kampus, tidak kalah menarik adalah keterlibatan institusi pendidikan non-formal pesantren dalam merespon isu-isu perempuan dan melahirkan organisasi-organisasi perempuan di pesantren. Ini sedikit berbeda dengan tradisi yang berkembang di pesantren selama ini di mana budaya patriarki sangat dominan. Kyai sebagai *center of power* dan simbol pesantren adalah orang yang memiliki hak penuh dan otoritatif dalam pengambilan seluruh kebijakan dalam pesantren. Pada saat yang bersamaan, hegemoni teks-teks klasik yang androsentris senantiasa menjadi barang istimewa di pesantren yang tidak berani dibongkar dan ditafsir ulang.

Pesantren Al-Muayyad Windan merupakan salah satu pesantren yang sangat peduli dengan persoalan-persoalan kekinian termasuk isu pluralisme, multikulturalisme, dan ekualitas gender. Khususnya wacana gender dan ideologi feminisme telah berkembang dan menyerap di pesantren Al-Muayyad Windan. Melihat kondisi sosial di lingkungan pesantren dan potensi santriwati untuk melakukan perubahan melalui pemberdayaan perempuan, maka pihak pengurus Pesantren Al-Muayyad menginisiasi pendirian sebuah kelompok studi yang khsusus mengkaji persoalan-persoalan perempuan. Kelompok studi ini dinamakan Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad[1]. PSP Al-Muayyad berbicara pada dua level, yaitu pada level teori atau konsep dan level praktik. Pada level praktik menyasar pada aksi atau gerakan pendampingan langsung kepada masyarakat, khsusunya kaum perempuan.

---

[1] Ishom, salah satu pengurus dan ustaz di Pesantren Al-Muayyad mengatakan bahwa isu-isu perempuan dan feminisme menjadi isu sentral di Pesantren Al-Muayyad. Pesantren Al-Muayyad sendiri sangat respek dengan persoalan perempuan sehingga berinisiatif untuk membentuk forum kajian perempuan yang dinamakan Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad.

Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad didirikan pada tahun 1999 oleh pengasuh, pengurus dan para santri pesantren[2]. Pendirian PSP dilatarbelakangi oleh kegelisahan para santriwati yang menjadi kelompok minoritas di pesantren[3]. Sebagai catatan bahwa Pesantren Al-Muayyad Windan mempunyai santri laki-laki yang lebih banyak daripada santri perempuan yakni 70% berbanding 30%. Jumlah yang tidak seimbang ini menempatkan santri laki-laki sebagai pihak mayoritas dan santri perempuan sebagai pihak minoritas. Kondisi ini dikhawatirkan akan memberi peluang terjadinya ketidakadilan dalam pengambilan kebijakan oleh pesantren. Oleh karena itu, untuk menghindari bias gender dalam pengambilan kebijakan oleh pihak pesantren, para santri dan santriwati didukung oleh ketua pengasuh pesantren berinisitaif untuk mendirikan kelompok minat yaitu Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad.

Asumsi dasar kelompok PSP Al-Muayyad adalah tidak ada pekerjaan yang berjenis kelamin. Pekerjaan seperti memasak, menyiram bunga, menyapu, belanja ke pasar dan memperbaiki bangunan pondok tidak berjenis kelamin. Dengan kata lain bahwa semua jenis pekerjaan bisa dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. Berangkat dari asumsi tersebut, para santriwati menuntut adanya pembagian kerja yang setara dengan santri baik bersifat domestik atau publik. Jika santriwati bisa memasak, menyiram bunga, cuci piring, dan berbelanja ke pasar, maka santri juga bisa melakukan hal yang sama. Sebaliknya, apabila santri bisa membersihkan kamar mandi, memperbaiki bangunan pondok dan menemani tamu dari luar dan menjadi delegasi pesantren pada acara-acara tertentu, maka santriwati

---

[2] Muslich dalam wawancara (2004) menjelaskan bahwa Pusat Studi Perempuan di Pesantren Al-Muayyad ini khusus dibangun untuk mengkaji masalah perempuan baik yang bersifat internal maupun eksternal pesantren.

[3] Wawancara dengan salah satu pengurus Pusat Studi Perempuan (PSP) pesantren Windan yaitu Fifin (2004) menyatakan bahwa lahirnya PSP Al-Muayyad dilatarbelakangi oleh kegelisahan para santriwati sebagai pihak minoritas di dalam pesantren. Keberadaan Pusat Studi Perempuan diharapkan menjadi media bagi santriwati untuk mengembangkan potensi dan mendiskusikan persoalan-persoalan perempuan kekinian.

juga berhak dan harus bisa melakukannya aktivitas tersebut[4]. Dengan demikian, santri dan santriwati dapat mengembangkan potensi dan mengaplikasikan kompetensi yang dimiliki untuk kebutuhan pesantren dan masyarakat.

Pendirian PSP Al-Muayyad pada awalnya lebih fokus pada diskusi-diskusi tentang gender dan konstruksi kebijakan internal pesantren, khususnya dalam pengembangan sumber daya santriwati. Dalam perkembangannya, PSP Al-Muayyad memperluas jaringan dengan melakukan kerjasama dengan beberapa NGO perempuan, kemudian melakukan pendampingan langsung ke masyarakat terutama kepada kaum ibu-ibu di lingkungan pesantren. Maka bisa dikatakan bahwa PSP Al-Muayyad bukan kelompok studi *an sich,* tetapi juga sebagai sebuah gerakan feminisme yang menggunakan pendekatan ajaran Islam sebagai dasar ideologis. Ada dua bentuk gerakan PSP Al-Muayyad yaitu gerakan kedalam (internal) dan gerakan keluar (eksternal). Gerakan internal dimaksudkan untuk penguatan peran santriwati di pesantren[5]. Sebagai kelompok minoritas peran santriwati sangat terbatas dan tidak punya posisi tawar yang kuat, maka penguatan di sini untuk memperkuat posisi dan partisipasi santriwati dalam pesantren.

Gerakan internal PSP Al-Muayyad telah mengubah arah kebijakan pesantren dengan melibatkan santriwati dalam pembangunan dan pengembangan pesantren. Banyak posisi-posisi strategis yang mulai dipegang oleh para santriwati dan mereka terlibat aktif di luar pesantren, seperti aktif dalam organisasi-organisasi sosial-kemasyarakat dan NGO di luar pesantren. Di antara program yang bersifat internal adalah mengadakan diskusi tematik, kajian teks-teks klasik Islam yang berkaitan dengan perempuan, mengadakan pelatihan gender, pelatihan kesehatan alat reprodusi, pengajian, pesantren

---

[4] Nasihin salah satu pengurus PSP Al-Muayyad mengatakan bahwa dalam pesantren diusahakan supaya tidak terjadi kebijakan yang mengarah pada ketidakadilan gender. Seluruh pembagian kerja dibagi rata antara santri dan santriwati.

[5] Fifin, aktivis PSPAl-Muayyad mengemukakan dua bentuk gerakan PSP yaitu internal dan eksternal.

Ramadhan, dan pelatihan pengembangan sumber daya manusia (SDM)[6]. Diskusi tematik dilakukan ketika ada wacana-wacana aktual dan isu-isu kontemporer di dunia akademik yang perlu untuk didiskusikan lebih mendalam di lingkungan pesantren. Biasanya, kegiatan selain dilakukan sendiri oleh pesantren, juga bekerja sama dengan lembaga-lembaga lain, misalnya bekerja sama dengan beberapa pesantren untuk mengadakan pelatihan "*Pesantren Transformatif*" yang diadakan di Pesantren Al-Muayyad pada 2004.

Tema diskusi yang diadakan PSP Al-Muayyad sangat variatif sesuai dengan isu-isu aktual. Tetapi kajian rutin dalam pesantren lebih diprioritaskan pada diskusi teks-teks klasik Islam yang bekaitan dengan masalah sosial keperempuanan. Kajian teks dipandang urgen mengingat teks-teks klasik banyak digunakan untuk mendiskreditkan posisi perempuan. Apa yang dikatakan oleh teks-teks klasik selama ini masih menjadi referensi utama masyarakat termasuk komunitas akademik dan pesantren, padahal sebagian isi dari teks tersebut sudah tidak aktual dan tidak relevan lagi dengan tuntutan dan kebutuhan masyarakat khususnya kaum perempuan dewasa ini. Maka hasil dari kajian teks tersebut disosialisasikan dan diaktualisasikan di masyarakat. Pemahaman masyarakat yang sudah terkonstruk secara definitif dan mapan dengan teks-teks agama coba direkonstruksi dengan pemahaman dan pendekatan baru sehingga terjadi perubahan cara pandang dalam masyarakat. Selain program diskusi, terdapat juga pelatihan gender dan kesehatan reproduksi perempuan. Kegiatan ini rutin dilakukan satu kali dalam sebulan di tempat yang berbeda-beda. Peserta yang dilibatkan adalah santri di beberapa pesantren, para aktivis dan masyarakat khususnya kaum ibu-ibu. Sementara kegitan TPA diadakan di masjid-masjid dengan mengirim tenaga pengajar dari pesantren secara bergantian.

Gerakan eksternal PSP Al-Muayyad dimaksudkan untuk penguatan peran perempuan dalam ranah sosial karena peran

---

[6] Sugeng Susanto memaparkan program-program PSP Al-Muayyad yang telah berjalan antara lain adalah dalam pelatihan kesehatan reproduksi dan diskusi gender.

mereka baik dalam rumah tangga, masyarakat dan negara masih kurang maksimal dibandingkan dengan peran laki-laki yang begitu dominan. Peran perempuan sangat lemah dan tidak punya posisi tawar yang kuat di lingkungan pesantren. Ibu Syafi'i, salah satu ibu rumah tangga yang tinggal di lingkungan pesantren menceritakan bahwa kelompok usaha mereka seringkali tidak berjalan karena anggotanya dieksploitasi oleh suami masing-masing, di mana hasil kerja mereka diambil paksa oleh suami yang notabene tidak punya pekerjaan tetap[7]. Parahnya lagi suami mereka yang tidak punya pekerjaan menyalahgunakan uang hasil usaha mereka dengan berjudi dan mabuk-mabukan. Selain itu, mereka juga jarang dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan publik karena wilayah itu diklaim sebagai otoritas kaum laki-laki.

Bentuk-bentuk kegiatan eksternal PSP Al-Muayyad yang lain adalah pelatihan kesehatan reproduksi, pendampingan masyarakat di desa Pucang Sawit Jebres, pengajian ibu-ibu, pelatihan dan kesehatan reproduksi, membangun jaringan dengan beberapa NGO, pendampingan ekonomi ibu-ibu, dan melakukan kunjungan lintas iman[8]. Pelatihan kesehatan reproduksi dilaksanakan satu bulan sekali di tempat yang berbeda-beda[9]. Mayoritas yang hadir adalah kaum ibu-ibu dan remaja. Pelatihan-pelatihan ini dimaksudkan untuk memberikan penyadaran tentang pentingnya kesehatan alat reproduksi kaum perempuan.

Program pembinaan perempuan di desa Pucang Sawit Jebres terfokus pada pengembangan sumberdaya perempuan.

---

[7] Ibu Syafi'I adalah ibu RT di lingkungan Pesantren Al-Muayyad desa Makamhaji menceritakan bagaimana posisi perempuan dalam masyarakat Makamhaji. Peran perempuan dalam rumah tangga maupun masyarakat kata beliau masih sangat kurang bahkan mereka harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan keluarga mereka sementara sebagian dari para suami sibuk dengan berjudi dan mabuk-mabukan.

[8] Beberapa pengurus PSP Al-Muayyad menceritakan program eksternal yang pernah dijalankan oleh PSP dengan melakukan kerja sama dengan NGO lain. Pogram ini diharapkan mampu membantu masyarakat mengahadapi persoalan baik yang bersifat ekonomi, sosial, agama dan budaya.

[9] Fifin mengungkapkan bahwa pelatihan gender dilaksanakan satu bulan sekali dan dilakukan di beberapa tempat.

Pendidikan perempuan di desa ini tergolong rendah dan hanya beberapa persen yang mengikuti pendidikan pada jenjang perguruang tinggi. Akibatnya, posisi mereka dalam masyarakat sangat inferior dan tidak mampu bersaing dengan laki-laki. Oleh karena itu melalui adanya pendampingan dari PSP Al-Muayyad diharapkan mampu meningkatkan sumber daya manusia mereka. Menurut hasil evaluasi dari kegiatan yang dilaksankan selama dua bulan ternyata telah mampu memberikan dampak perubahan yang positif dan signifikan terhadap eksistensi dan peran perempuan. Misalnya, di antara peserta pelatihan dan pendampingan PSP mendapat tawaran dari pihak warga sebagai ketua RT di komunitas tersebut[10].

Kegiatan pengajian untuk ibu-ibu juga menjadi salah satu perogram PSP Al-Muayyad dan biasanya dilakukan satu kali dalam seminggu[11]. Kegiatan pengajian ibu-ibu dimaksudkan sebagai bentuk penyadaran dan pembelajaran ajaran agama Islam mengingat kaum ibu-ibu khususnya masyarakat di lingkungan pesantren mempunyai pengetahuan yang sangat minim tentang ilmu agama. Ini disebabkan oleh tradisi dan kultur yang berkembang di masyarakat Makamhaji yang cenderung suka hidup dan mendewakan hal-hal duniawi dan priilaku buruk seperti mabuk-mabukan dan berjudi. Dengan pengadaan pengajian khusunya kepada ibu-ibu dapat memperoleh modal pengetahuan agama dan kemudian mampu ditransfer kepada anak-anak dan keluarga mereka secara umum.

Program PSP Al-Muayyad yang tidak kalah penting adalah program pemberdayaan ekonomi yaitu pendampingan ekonomi ibu-ibu. Dari hasil pergumulan dengan masyarakat, PSP Al-Muayyad telah menemukan berbagai persoalan baik di bidang ekonomi, politik, sosial dan lain-lain. Akan

---

[10] Muslich meceritakan tentang kegiatan pendampingan di Desa Pucang Sawit yang menitikberatkan pada pengembangan sumber daya perempuan. Kegiatan ini tergolong berhasil dan mampu memberikan kemajuan dan peningkatan kepada SDM perempuan.

[11] Najbah salah seorang pengurus PSP Al-Muayyad dan sekaligus sebagai koordinator pengajian ibu-ibu menceritakan kegiatan pengajian ibu-ibu sebanyak satu kali seminggu.

tetapi persoalan yang sangat mendesak di masyarakat desa Makamhaji, Kecamatan Kartasura adalah persoalan ekonomi. Untuk membantu masyarakat dalam mengatasi persoalan ekonomi keluarga, pengurus PSP Al-Muayyad melihat potensi-potensi usaha lokal dan industri kreatif yang bisa dikembangkan. Usaha-usaha yang potensial di lingkungan masyarakat desa Makamhaji yang sudah berkembang sejak 1990an adalah usaha pembuatan *emping melinjo.* Pembuatan emping melinjo termasuk kategori usaha kecil-menengah yang diproduksi oleh masyarakat sendiri. Sementara persoalan yang dihadapi dalam pembuatan emping melinjo adalah persoalan modal. Sebagian besar masyarakat masih tergantung pada pemodal dan menjadi pekerja bagi pemilik modal. Wajar kalau upah dari hasil yang didapatkan belum mampu atau tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga mereka.

Melihat kondisi masyarakat yang tergantung kepada pemodal, pesantren berinisiatif untuk memberikan bantuan modal usaha supaya masyarakat tidak lagi tergantung kepada pemodal dan hasil yang didapatkan lebih maksimal dan bisa memenuhi kebutuhan sehari-hari keluarga mereka. PSP Al-Muayyad melalui Pengurus Pesantren melakukan kerja sama dengan koperasi pondok pesantren (Koppontren) untuk memberikan pinjaman modal kepada masyarakat yang membutuhkan modal usaha. Bantuan diberikan kepada setiap kepala rumah tangga dengan besar pinjaman modal disesuaikan dengan jenis usaha yang dilakukan. Pengembalian modal usaha dilakukan secara bertahap dan tidak dikenai bunga. Program bantuan pinjaman modal ini hanya berjalan satu tahun dan setelah itu mengalami kemacetan. Padahal dalam beberapa bulan setelah peminjaman tersebut pendapatan masyarakat meningkat bahkan sampai 100% dari hasil sebelumnya. Pendapatan masyarakat ketika bekerja kepada pemodal berkisar antara Rp.5000-10.000, sedangkan pasca peminjaman modal mencapai rata-rata Rp.15.000-25.000 per hari. Ibu Ngatiyem menceritakan bahwa dengan adanya bantuan pinjaman modal ini bisa meningkatkan penghasilannya.

Penghentian pinjaman modal disebabkan karena masyarakat tidak mampu mengembalikan modal pinjaman, padahal mereka tidak dikenai bunga. Kondisi ini sangat ironis karena di satu sisi laporan hasil evaluasi menunjukkan bahwa pendapatan masyarakat mengalami peningkatan yang signifikan. Pihak pesantren merasa terkejut karena sebelumnya tidak ada kendala dalam pengembalian modal. Menurut Muslich salah seorang koordinator bahwa macetnya pengembalian pinjaman modal disebabkan oleh suami mereka yang mengambil paksa hasil usaha dan modal usaha yang mereka gunakan. Parahnya lagi hasil usaha dan modal yang diambil oleh suami mereka digunakan untuk berjudi dan mabuk-mabukkan[12]. Selain faktor tersebut, beberapa ibu rumah tangga yang menerima modal menceritakan bahwa faktor kemacetan pengembalian modal juga disebabkan tidak adanya koordinasi dengan aparat desa sehingga kurang terkontrol[13]. Kondisi tersebut memiliki dampak yang besar terhadap kehidupan masyarakat khususnya kaum ibu-ibu yang semakin sulit menghadapi tantangan ekonomi keluarga, di mana mereka tidak bisa lagi mengembangkan bisnis emping melinjonya, sementara mereka dan suaminya tidak punya pekerjaan yang tetap.

Kasus di atas bisa dikategorikan sebagai bentuk eksploitasi oleh suami terhadap istri-istri karena adanya unsur paksaan dalam pengambilan modal usaha mereka oleh suami. Tentu tugas pesantren semakin berat tidak cukup hanya dengan peminjaman modal, tetapi butuh pembekalan pengetahuan baik terhadap kaum ibu dan juga bapak-bapak terkait dengan ekualitas gender dan ekonomi keluarga yang sehat. Khusunya kaum ibu-ibu, mereka harus berani angkat bicara dan melakukan resistensi terhadap sikap suami yang cenderung eksploitatif dan tidak menghargai kerja keras mereka yang peduli dengan

[12] Data ini diperoleh dari hasil evaluasi yang dilakukan oleh pihak pesantren bahwa ibu-ibu tidak bisa mengembalikan pinjaman modal usaha kepada pesantren karena suami mengambil paksa uang modal pinjaman dan hasil usaha mereka.

[13] Wawancara dengan Ibu Syafi'i yaitu ibu RT Desa Makamhaji, beliau sangat menyayangkan tidak adanya koordinasi dengan aparat desa.

nasib keluarga. Sementara pembekalan dan penyadaran untuk bapak-bapak diharapkan mampu mengubah sikap mereka yang tidak peduli kepada istrinya dan keluarganya. Jadi dekonstruksi hegemoni budaya patriarki juga menjadi prioritas pesantren untuk membangun relasi yang lebih seimbang dan moderat.

Bagi ibu-ibu yang tidak bisa mengembalikan pinjaman modal diberi keringanan jangka waktu yang tidak terbatas oleh pihak pesantren. Untuk sementara waktu program pinjaman dihentikan kepada mereka dan menunggu sampai modal dikembalikan semua. Tetapi karena kondisi peekonomian masyarakat yang semakin parah, pada tahun 2003, pihak pesantren kembali menjajaki kerja sama dengan salah satu NGO untuk memberikan pinjaman modal kepada masyarakat. Kerja sama dilakukan dengan Yayasan Indonesia Sejahtera (YIS), sebuah NGO yang konsen dalam bidang pembangunan. Setelah ada kesepakatan antara YIS dengan pihak Pesantren Al-Muayyad dan PSP Al-Muayyad, YIS kemudian memberikan dana pinjaman bantuan modal kepada warga melalui kontrak pesantren. Bantuan pinjaman diberikan kepada setiap kepala rumah tangga dan tidak dikenakan bunga sama sekali, hanya biaya administrasi 1% dalam setiap kali pengembalian modal. Besar bantuan tergantung besar usaha dan modal yang dibutuhkan. Jumlah nominal bantuan sangat variatif berkisar dari Rp. 300.000 sampai Rp. 1.000.000[14]. Masa pinjaman awal ini dijadikan sebagai masa percobaan selama satu tahun dan pengembalian modal dilakukan secara bertahap satu bulan sekali melalui koordinasi masing-masing ketua.

Program bantuan pinjaman modal lagi-lagi sangat membantu masyarakat dalam menjalankan usahanya. Ibu-ibu sangat bahagia dengan program ini dan berharap mampu menjaga amanah dan kepercayaan pihak Pesantren Al-Muayyad. Perlahan-lahan trauma yang dialami oleh ibu-ibu ketika tidak

[14] Muhsin salah satu panitia mengatakan bahwa pemberian pinjaman dilakukan untuk menidaklanjuti program yang pernah macet sebelumnya. Kerja sama dengan YIS lebih terorganisir dan melibatkan seluruh pengurus desa sebagai pengontrol dan evaluator. Jumlah pinjaman diberikan sangat variatif, tergantung besar usaha yang dijalankan.

bisa mengembalikan modal pada tahun sebelumnya akibat ulah suami sudah mulai hilang. Mereka telah dibekali dengan pengetahuan dan *capacity building* untuk membangun relasi yang disertai dengan pengontrolan yang cukup ketat dari pihak pesantren dan YIS atas keberlangsungan penggunaan modal tersebut. Di setiap RT ditunjuk seorang kodinator lapangan untuk mengontrol jalannya pinjaman dan pengembalian modal. Kalau terjadi sesuatu, pihak panitia segera melakukan evaluasi dan mencari jalan keluar dan hasilnya sangat lancar. Usaha-usaha mereka berkembang dan pengembalian modal juga tidak mengalami kendala yang berarti.

Program-proram yang ditawarkan oleh PSP Al-Muayyad di atas telah membawa perubahan besar dalam masyarakat, khususnya bagi kaum perempuan baik di bidang ekonomi, politik, agama dan kesehatan. Program pelatihan gender dan pelatihan kesehatan alat reproduksi perempuan misalnya, telah mampu meningkatkan kesadaran akan eksistensi dan hak-hak penguasaan alat reproduksi mereka sendiri. Mereka berani bernegosiasi dengan suami dan keluarga untuk menjamin kesehatan alat-alat reproduksi mereka. Mereka juga merasa lebih percaya diri untuk terlibat dalam acara-acara sosial kemasyarakatan dan pemerintahan yang melibatkan ruang-ruang publik yang baru bagi mereka. Bahkan salah seorang warga dari desa binaan di Desa Pucung Sawit ditawari untuk menjadi ketua RT oleh warga setempat[15]. Padahal sebelumnya fenomena ini tidak pernah terjadi di kalangan perempuan. Bisa dikatakan bahwa dengan pelatihan dan pendampingan kepada kaum ibu-ibu telah mengubah karakter mereka yang dahulu sangat lugu, tidak sadar, kurang sensitif gender dan tidak memahami hak-hak mereka sebagai perempuan, kemudian berubah menjadi berani bicara dan sadar gender.

[15] Sebagaimana yang diceritakan oleh Nasihin, salah seorang aktivis PSP Al-Muayyad, ketika melakukan pendampingan di Desa Pucang Sawit seorang janda yang bernama ibu Jamilah ditawari oleh warga untuk menjadi ketua RT padahal sebelumnya tidak ada perempuan yang berani mencalonkan diri apalagi ditawari sebagai ketua RT.

Respon Pesantren dan PSP Al-Muayyad terhadap Persoalan Perempuan

Diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga, masyarakat dan negara menjadi isu sentral di lingkungan Pesantren Al-Muayyad pada umumnya dan di PSP Al-Muayyad pada khususnya. Isu-isu tersebut mulai diwacanakan dalam bentuk seminar, diskusi dan workshop, bahkan melakukan pendampingan langsung kepada masyarakat untuk membantu mencarikan solusi yang tepat dan cepat atas semua persoalan yang dihadapi oleh mereka. Meskipun hanya sebuah lembaga Pusat Studi Perempuan, akan tetapi PSP Al-Muayyad tetap merasa bertanggung jawab atas persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat dan berupaya membantu mereka mencari jalan keluar. PSP Al-Muayyad tidak hanya fokus pada kajian dan penafsrian ulang terhadap kitab-kitab klasik dan teks-teks kitab suci lainnya, akan tetapi juga terlibat dalam praktik ibadah sosial seperti, pendampingan dan pelatihan kepada masyarakat, membangun jaringan kerja *(networking)* dengan institusi lain. Berikut persoalan-persoalan perempuan yang menjadi isu sentral di PSP Al-Muayyad adalah,

a. Pembagian kerja antara domestik atau publik

Prestasi terbesar yang diraih oleh pendukung dan penganut budaya patriarki dalam struktur masyarakat adalah menempatkan perempuan dalam wilayah domestik dan mensakralkannya sebagai wilayah laki-laki yang tidak boleh diotak-atik oleh kaum perempuan. Domestikasi perempuan sudah lama terjadi sejak zaman primitif berburu hingga zaman modern dan telah menjadi tradisi yang kuat dalam struktur dan kultur masyarakat. Sedangkan dampak dari domestikasi perempuan adalah ketidakadilan dan hilangnya pengakuan hak-hak pribadi mereka untuk berkembang dan mendefinisikan ruang sosial yang mereka inginkan. Streotipe perempuan sebagai makhluk yang tidak sempurna, lemah, emosional dan sebagai orang nomor dua "*the second sex*" menjadi sebuah

keniscayaan dan terdokumen sebagai akidah sosial yang harus diterima dan sulit untuk dihilangkan.

Legitimasi atas domestikasi perempuan tidak bisa dipertahankan ketika tuntutan demokratisasi, egalitarianisme, kesetaraan gender dan isu pembangunan menjadi sebuah kebutuhan. Kebutuhan akan hal itu ditandai dengan munculnya resistensi dan dorongan yang semakin kuat. Transisi dari wilayah domestik ke wilayah publik menjadi harga mati untuk mengeliminir terjadinya ketidakadilan, diskriminasi dan menjamin keberlangsungan hidup perempuan. Lalu di mana posisi agama dalam melihat ketidakadilan ketika perempuan hanya diposisikan dalam ranah domestik bukan publik? Apakah agama berpihak pada tradisi patriarki yang mendomestikasi perempuan atau sebaliknya mampu membebaskan mereka sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Muhammad pada masanya, atau yang dilakukan oleh Nabi Isa ketika masih hidup? Setelah keduanya wafat khususnya Nabi Muhammad, perempuan telah kehilangan kembali hak-haknya akibat penerapan kembali budaya patriarki dalam struktur sosial di masyarakat.

Fakta sosial menunjukkan bahwa tokoh-tokoh agama terkesan lebih mendukung budaya patriarki karena posisi mereka sangat dominan dalam agama. Domestikasi perempuan dalam sejarah hampir terjadi dalam setiap agama-agama termasuk Islam. Di dalam sejarah Islam penyimpangan besar telah terjadi oleh kelompok tertentu terhadap ajaran Islam yang asli dibawa oleh Muhammad. Sejak kedatangan Nabi Muhammad, Islam sangat menentang diskriminasi dan kekerasan terhadap kaum perempuan, bahkan Islam menjadi pembebas kaum perempuan dari belenggu suku Jahiliyah yang patriarkis dan mengembalikan hak-hak mereka. Langkah Islam yang sangat revolusioner pada waktu itu seperti membatasi jumlah poligami, melarang pembunuhan anak perempuan, perempuan sebagai saksi, pembagian warisan yang proporsional dan menggauli mereka dengan baik pasca bercerai. Sayangnya, usaha Islam yang sukses melawan diskriminasi dan kekerasan

terhadap kaum perempuan dan mengangkat posisi mereka ke tingkat yang ekual tidak bisa dipertahankan kembali. Umat Islam terjebak dalam arus untuk kembali kepada kutlur suku patriarkis, di mana kebebasan perempuan mulai dikekang dan hak-hak perempuan dirampas dengan menggunakan bungkus baru, bukan lagi bungkus kesukuan, tetapi bungkus tafsir agama yang sangat bias (Siddique, 2002: 93). Apa yang dilakukan dengan memanfaatkan dan memanipulasi simbol agama untuk menekan perempuan bertentangan dengan ajaran Rasulullah. Dalam sebuah hadis Rasulullah dijelaskan bahwa peran perempuan tidak pernah dibatasi oleh agama, sebaliknya mereka bebas untuk berkreasi dan terlibat dalam kegiatan sosial atau ranah "publik" jika mereka mampu. Dalam sebuah hadis diceritakan bahwa seorang perempuan yang berusaha mencari nafkah sendiri setelah ditinggal suaminya, akan tetapi dicemooh sama masyarakat, dia kemudian mengadu ke Rasulullah. Hadis tersebut berbunyi,

> *"Jabir ibn Abdullah meriwayatkan, setelah bibiku dicerai dia ingin pergi ke kebunnya dan memetik kurma (untuk dijual). Seorang laki-laki mencacinya karena dia keluar rumah, maka dia pergi menghadap Nabi Muhammad, beliau berkata: Engkau dapat pergi dan mengumpulkan kurma dari kebunmu, barangkali dari penjualan kurmamu engkau akan bisa memberi sadaqah dan mengerjakan amal saleh" (HR. Muslim).*

Hadis di atas tidak melarang perempuan keluar rumah untuk mencari nafkah ketika tidak ada lagi muhrim atau suami yang bertanggung jawab terhadap dirinya, sebaliknya Nabi menganjurkannya untuk pergi menyambung hidup anak-anaknya dan bisa berbagi dengan orang lain. Jika ditarik dalam konteks masyarakat modern, di mana pekerjaan tidak lagi mengenal ruang gender dan mengutamakan kekuatan fisik, tetapi lebih kepada skil dan kreatifitas maka perempuan tentunya bebas bekerja untuk membantu memenuhi

kebutuhan keluarganya, apalagi suaminya tidak mampu bersaing dan kurang produktif. Dengan kata lain, Islam tidak membeda-bedakan antara laki-laki dan perempuan dalam karir dan pekerjaan jika kita bawa dalam konteks masyarakat modern. Tidak ada keistimewaan bagi laki-laki harus masuk pada wilayah publik, sedangkan perempuan dalam wilayah domestik. Konstruksi kultur yang mengekang perempuan pada zaman dahulu sengaja dipelihara untuk mempertahankan kekuasaan atas kaum perempuan (Siddique, 2002: 96). Begitu juga sebaliknya laki-laki juga bisa masuk pada wilayah domestik sebagaimana dalam hadis lain diceritakan bahwa Nabi sendiri sering melakukan pekerjaan domestik,

> *"Aswad ibn Yazid meriwayatkan bahwa, Aku bertanya kepada Aisyah, apakah yang biasa dilakukan Nabi di rumah? Dia menjawab, beliau biasa bekerja untuk keluarganya di rumah", kemudian setelah azan beliau baru beranjak keluar" (HR. Bukhari).*

Melihat hadis di atas, maka tidak ada alasan bagi kita untuk menempatkan perempuan dalam wilayah domestik kemudian melarangnya untuk terjun ke publik, hanya saja seperti yang dikatakan oleh Engineer bahwa domestikasi perempuan adalah rekayasa ulama laki-laki ortodok dan konservatif. Mereka telah menetapkan peran perempuan yang dibatasi secara ketat di rumah, tampa melihat konteks perubahan sosial dan tingkat kebutuhan keluarga. Ulama ortodok menetapkan bahwa tugas utama perempuan adalah menjaga suami dan anak-anaknya, mereka tidak boleh pergi keluar rumah kecuali dengan izin suami atau ayah. Mereka harus ditemani oleh keluarga dekat laki-laki yang dia tidak boleh kawin dengannya. Menurut Engineer bahwa ulama ortodoks dan konservatiflah yang bertanggung jawab atas persoalan ini, yang menempatkan perempuan pada posisi subordintas yang tidak menguntungkan (Engineer, 2003: 265). Konstruksi kultur keagamaan yang bias gender ini tidak hanya merugikan kaum

perempuan, tetapi juga kaum laki-laki ketika tidak mampu lagi menghandel seluruh pekerjaan dan kebutuhan keluarga mereka dalam ketatnya persaingan masyarakat modern.

Dalam merespon hal ini, Pesantren Al-Muayyad terutama kelompok PSP Al-Muayyad menilai bahwa Islam telah menjelaskan pembagian kerja yang tidak membeda-bedakan antara laki-laki dan perempuan. Islam tidak pernah melarang perempuan bekerja di wilayah publik termasuk menjadi pemimpin. Catatan sejarah yang dibuat oleh Aisyah istri Nabi yang menjadi pemimpin perang merupakan bukti tidak adanya larangan bagi perempuan masuk pada wilayah publik. Akan tetapi pemahaman yang berkembang dalam masyarakat selama ini bahwa wilayah pubik adalah otoritas laki-laki baik menjadi pemimpin atau pencari nafkah, sedangkan perempuan harus tinggal di rumah. Implikasi dari pemahaman ini memasung kebebasan perempuan untuk berekspresi dan berkreasi. Semestinya menurut pesantren bahwa pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan harus seimbang dan tidak mesti di ranah domestik. Tuntutan kebutuhan yang begitu tinggi dalam konteks masyarakat modern mendorong untuk melihat kembali dan menafsir ulang teks kitab suci sehingga tidak terkesan mengekang kaum perempuan, yang sejatinya memang tidak pernah mengekang.

Selaku pimpinan Pesantren Al-Muayyad, Kyai Abdur Rozak mengatakan bahwa perempuan bisa saja masuk ke wilayah publik, tetapi pekerjaan mereka harus jelas dan terkontrol dan keamanan mereka terjamin[16]. Selama pekerjaan itu tidak membahayakan perempuan secara fisik dan mental maka tidak ada masalah. Waktu dan juga jam kerja harus diperhatikan karena sebagai istri, terdapat kewajiban yang lebih prinsipil daripada mencari nafkah. Kalau tidak ada kontrol dan jaminan keamanan oleh masyarakat atau negara

---

[16] Memang kata Kyai Rozak ada pemahaman yang keliru berkembang selama ini bahwa perempuan tidak perlu mencari nafkah, sebaliknya suamilah yang mencari nafkah. Padahal tidak ada landasan normatif yang menjelaskan hal seperti ini. Perempuan tidak ada masalah kalau mau kerja di luar asalkan pekerjaan mereka jelas dan terkontrol.

dikhawatirkan akan terjadi pelalaian kewajiban, seperti terbengkalainya pendidikan anak dan terjadinya pelecehan seksual. Kyai Rozak menambahkan bahwa salah satu sebab terabaikannya pendidikan anak adalah kurangnya perhatian ibu, sehingga berdampak pada rusaknya moral dan akhlak mereka[17]. Lebih lanjut beliau mencontohkan banyaknya kasus perkelahian antara pelajar di beberapa sekolah salah satunya disebabkan oleh kelalaian seorang ibu dalam mendidik anak-anaknya dikarenakan lebih memilih karirnya.

Menurut Muslich, salah satu pengurus Pesantren Al-Muayyad mengatakan bahwa yang perlu diperhatikan dalam pembagian kerja dalam rumah tangga adalah bentuk pola hubungan antara suami-istri. Kecenderungan kita masih satu arah dan lebih banyak didominasi oleh kaum bapak ketika mengambil keputusan. Pola hubungan suami dengan istri selama ini adalah subjek-objek. Pola relasi seperti inilah yang membuat peran perempuan tidak maksimal dan seringkali mengalami malfungsi di masyarakat. Semestinya bentuk relasi itu harus berpola subjek-subjek, di mana akan terjadi dialog dan komunikasi yang terbuka saling melengkapi *take and give* antara keduanya. Asal ada dialog dan komunikasi, peran perempuan akan sangat produktif dan bisa membantu meringankan beban keluarga dalam bidang ekonomi dan bidang-bidang lain[18].

Abd. Aziz Ahmad mempunyai pandangan yang tidak jauh berbeda dengan Kyai Rozak dan Muslich. Dia menyatakan bahwa tidak ada perbedaan laki-laki dan perempuan di dalam Islam. Hanya saja menurut ajaran agama bahwa laki-laki punya

---

[17] Ini disampaiakan ketika acara penyambutan oleh pengurus terhadap para peneliti dari CRCS UGM. Sambutan tersebut banyak membahas profil Pesantren Al-Muayyad dan perkembangan politik di Indonesia. Dari sambutan ini beliau juga menyinggung masalah perempuan.

[18] Muslih menyayangkan pola hubungan selama ini yang terbangun adalah subjek-objek, sehingga perempuan hanya dianggap sebagai pelengkap suami. Pola relasi inilah yang perlu diubah yaitu menjadi subjek-subjek. Dengan pola ini akan terjadi suasana dialogis suami-istri.

kewajiban untuk mencari nafkah bagi keluarganya, sehingga dia harus banyak bekerja ke luar rumah. Sedangkan istri lebih banyak tinggal di rumah mengatur rumah tangga termasuk mendidik anak. Lebih lanjut Ahmad menjelaskan bahwa dalam pandangan Imam Syafi'i, wanita tidak wajib mencari nafkah karena posisinya sebagai istri, meskipun demikian dalam realitas sosial sudah berubah dan tidak ada alasan untuk mengekang mereka jika mereka mau melakukan itu dan tuntutan kebutuhan keluarga juga tidak dapat diabaikan. Zaman modern sekarang ini laki-laki dan perempuan mempunyai peluang dan potensi yang sama, jelas Ahmad[19].

Pandangan kyai-kyai pesantren Al-Muayyad yang menyatakan bahwa tidak ada masalah kalau perempuan terlibat dalam wilayah publik adalah suatu pandangan yang realistis dan kebutuhan faktual di tingkat keluarga dan masyarakat, apalagi jumlah perempuan sekarang semakin meningkat. Realistis dalam artian sesuai dengan tuntutan kebutuhan masyarakat sekarang yang tidak bisa menghindar dari wilayah-wilayah publik, apalagi di Indonesia. Kebutuhan ekonomi untuk memenuhi kehidupan keluarga begitu besar, ditambah dengan mengglobalnya arus komunikasi, informasi, pembangunan, modernisasi, pasar bebas, dan akulturasi budaya di tengah-tengah masyarakat mempunyai daya paksa terhadap manusia termasuk perempuan untuk ambil bagian di dalamnya jika mereka ingin eksis. Tuntutan kebutuhan inilah pada dasarnya telah menggeser pemahaman dan penafsiran teks oleh para tokoh agama yang dahulu memahami teks al-Quran secara sempit dan kaku sehingga melarang perempuan untuk terlibat dalam wilayah publik, padahal teks sendiri tidak menyatakan hal yang demikian.

Hanya saja yang masih menjadi problem dari pandangan Kyai pesantren Al-muayyad di atas adalah penerapan standar ganda (*double standard*) pada perempuan, misalnya istri dituntut

---

[19] Pandangan ini dijelaskan oleh Abd. Aziz Ahmad bahwa menurut yang dia pahami bahwa bagi Imam Syafi'I perempuan tidak wajib mencari nafkah dan yang berkewajiban adalah suaminya.

untuk mengurusi urusan domestik, walaupun harus bekerja di publik. Jadi di sini ada beban ganda yang harus diterima oleh istri, selain terlibat di publik juga harus mengurus urusan domestik. Sementara suami tidak ada tuntutan untuk mengurusi hal domestik karena bukan wilayahnya, tentu ini tidak adil bagi kaum perempuan. Bagaimanapun kuatnya seorang perempuan tidak akan sanggup memfokuskan diri pada kedua wilayah itu secara maksimal dan mesti harus ada yang dikorbankan salah satunya dengan mencari solusi yang tepat sehingga tidak ada yang dirugikan atau diberatkan. Salah satu solusi dari persoalan ini yaitu urusan rumah tangga dijadikan sebagai industri sosial dan urusan pendidikan anak diserahkan ke publik. Sebagai contoh, sebuah lembaga di Jakarta yang dibangun sebagai tempat penitipan anak selama jam kerja. Tempat penitipan sengaja dirancang untuk membantu orang tua yang sibuk dan tidak punya waktu untuk mengurus pendidikan anaknya. Hasilnya sangat cukup baik dan bisa membantu meringankan beban keluarga dalam mengalokasikan waktu mereka untuk anak-anak. Lembaga penitipan dikelola secara profesional dan dilengkapi dengan sistem pendidikan ala anak-anak. Guru-guru yang mengajar terdidik secara professional dan mereka sangat memahami pendidikan anak sehingga orang tua tidak perlu khawatir dengan kondisi anaknya. Lembaga penitipan anak ini jauh lebih aman dan risiko kecil dariapada menyerahkan anak pada pembantu rumah tangga. Adapun keuntungan lain pada anak yaitu adanya kesempatan untuk bermain dan bergaul bersama anak-anak yang lain. Mereka bisa menemukan dunia mereka bersama-sama dengan anak yang lain. Pesantren dalam hal ini bisa menyalurkan tenaga-tenaga pengajar dan pengasuh bahkan kalau bisa membangun pesantren titipan anak-anak.

b. Kesehatan alat reproduksi perempuan

Persoalan besar yang dihadapi perempuan pada masa sekarang adalah bagaimana menjaga hak-hak reproduksinya. Menurut Irwan Abdullah bahwa persoalan reproduksi perempuan tidak hanya mencakup alat dan kegiatan reproduksi,

tetapi juga terkait langsung dengan hubungan-hubungan sosial yang melibatkan laki-laki dan perempuan. Hubungan dua jenis kelamin ini dibingkai oleh berbagai nilai dan norma yang dibentuk dan dilestarikan oleh berbagai pihak dan berbagai kepentingan. Kepentingan-kepentingan ini kemudian telah menyebabkan sifat ketimpangan atau seimbang terbentuk (Abdullah, 2001: 86). Misalnya, hubungan suami-istri yang telah dinilai sebagai hubungan yang timpang, khususnya pada tahap pengambilan keputusan dalam berbagai aspek. Perempuan tidak bebas, antara lain untuk menolak berhubungan seks, meskipun dapat membahayakan dirinya.

Hubungan yang timpang antara suami-istri khususnya pada pengambilan keputusan dalam hal reproduksi sering merugikan pihak perempuan. Tidak jarang perempuan harus dihadapkan pada pilihan yang sangat dilematis, misalnya dalam pengaturan periode reproduksi, jenis alat kontrasepsi yang cocok untuk digunakan dalam mengatur masa reproduksi tersebut. Sedangkan beberapa alat kontrasepsi yang ada semuanya mempunyai efek samping yang bisa membahayakan kesehatan dan keselamatan perempuan. Penggunaan tubektomi oleh perempuan akan mengakibatkan perempuan tidak bisa hamil selamanya, begitu juga dengan penggunaan pil, suntikan, dan spiral bisa menimbulkan bintik-bintik hitam pada wajah, *spotting* antara priode menstruasi, perubahan volume menstruasi, naiknya berat badan, depresi, sakit kepala ringan, mual dan perubahan pada payu udara. Untuk menghindari terjadinya kesalahan pengambilan keputusan dalam persoalan reproduksi hendaknya suami-istri harus terbuka dan saling memahami kondisi masing-masing, begitu juga dengan pola hubungan yang timpang harus dibenahi oleh kedua belah pihak.

Di dalam Islam sendiri fungsi dan hak-hak reproduksi perempuan sangat dihormati, bahkan harus dilindungi dengan jaminan keselamatan. Tidak ada otoritas suami untuk memaksakan kehendak kepada istri dalam hal hak-hak reproduksi, sebaliknya ada beberapa hal yang harus dipenuhi

oleh suami atas hak-hak reproduksi tersebut. Menurut Masdar F. Masudi dalam bukunya: "*Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*" mengungkapkan bahwa ada tiga hal yang harus dipenuhi suami atas hak-hak reproduksi istrinya yaitu, pertama, hak jaminan keselamatan dan kesehatan istri (Mas'udi, 1997: 75). Hak mutlak mengingat risiko sangat besar yang bisa terjadi pada kaum ibu dalam menjalankan fungsi-fungsi reproduksinya mulai dari menstruasi, berhubungan seks, mengandung, melahirkan dan menyusui. Apabila suami tidak dapat menjamin kesehatan dan keselamatan itu, maka dia telah keluar dari ajaran Islam. Kedua, jaminan kesejahteraan, bukan saja selama proses vital reproduksi (mengandung, melahirkan, dan menyusui) berlangsung, tetapi juga di luar masa-masa itu dalam statusnya sebagai istri dan ibu dari anak-anak (Mas'udi, 1997: 76). Ayat al-Quran menjelaskan "*Di atas pundak ayah terletak tanggung jawab memberikan nafkah dan perlindungan bagi ibu anak-anaknya secara baik*" (QS al-Baqarah: 233).

Ketiga, hak jaminan untuk ikut dalam pengambilan keputusan yang menyangkut kepentingan perempuan (istri), khsususnya yang berkaitan dengan proses-proses reproduksi (Mas'udi, 1997: 77). Hak kategori ketiga ini dapat dipahami dari penegasan umum ayat al-Quran tentang bagaimana keputusan yang menyangkut pihak-pihak dalam lingkup apapun harus diambil, sebagaimana firman Allah dalam al-Quran, *"Urusan mereka harus dimusyawarahkan di antara mereka"* (QS al-Syura: 38). Dari ayat ini dapat diketahui bahwa tidak satu keputusan yang menyangkut orang lain bisa diambil secara sepihak, juga urusan reproduksi antara suami-istri. Dari ketiga jaminan hak-hak reproduksi perempuan yang diakatakan Masudi tersebut yakni jaminan keselamatan, jaminan kesejahteraan dan jaminan untuk ikut dalam pengambilan keputusan adalah jaminan hak-hak yang harus dipenuhi oleh suami dan keluarga. Akan tetapi pada kenyataanya, jaminan hak-hak reproduksi perempuan dalam keluarga sering tidak dipenuhi dan tidak dipahami oleh suami mereka.

Kembali pada persoalan penggunaan alat kontrasepsi bagi suami-istri bahwa terjadi perbedaan pendapat tentang boleh tidaknya menggunakan alat tersebut di kalangan tokoh-tokoh agama khususnya Islam. Sebagian setuju dan sebagian tidak setuju. Alasan bagi yang setuju karena alat kontrasepsi bisa membantu mengatur jarak kelahiran anak. Sedangkan bagi yang tidak setuju menilai penggunaan alat kontrasepsi melanggar kesucian hidup dan melawan kekuasan dan taqdir Allah. Alat kontrasepsi tidak lebih dipandang sebagai alat pembunuhan makhluk hidup walaupun belum bernyawa. Sebaliknya, bagi kelompok yang setuju melihat itu bukanlah pembunuhan karena orang tidak dapat membunuh makhluk yang belum eksis dan bagian dari upaya untuk menyelamatkan diri akibat tidak terkontrolnya proses dan hasil hubungan seksualitas antara suami dan istri. Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, sebagian besar ulama telah sepakat membolehkan penggunaan alat kontrasepsi dengan sarat harus memilih alat yang cocok dan tidak membahayakan keselamatan perempuan. Untuk alat kontrasepsi yang membahayakan keselamatan, para ulama sepakat untuk tidak membolehkannya. Adapun jenis alat kontrasepsi yang tidak dibolehkan adalah alat *vasektomi* dan *tubektomi,* karena berakibat fatal pada kelanjutan keturunan dan mandul suami-istri selama-lamanya.

Menanggapi persoalan tersebut, Pesantren Al-Muayyad memberikan jalan keluar dengan menawarkan metode yang paling aman dalam penggunaan alat kontrasepsi adalah metode *azl* atau dalam ilmu kedokteran dikenal dengan *post-coital contraception*. Metode *azl* dibolehkan oleh Nabi untuk mengatur angka kelahiran anak karena pada waktu itu belum ada alat-alat kontrasepsi yang lain. Muhammad Ishom, salah seorang pengajar di Pesantren Al-Muayyad mengatakan, kenapa kita harus memaksa perempuan untuk menggunakan alat kontrasepsi, sedangkan itu sangat berisiko bagi mereka. Semestinya lanjut Ishom, pihak laki-laki yang harus menggunakan alat kontrasepsi tersebut, bukan perempuan karena bagi mereka tidak berdampak baik secara fisik maupun

psikologis. Ishom menyayangkan sikap arogansi laki-laki yang harus memaksa istri untuk menggunakan alat kontrasepsi. Sedangkan untuk jaminan hak-hak reproduksi perempuan, pihak pesantren terus mengadakan training dan penyuluhan kesehatan alat reproduksi di tengah-tengah masyarakat. Menurut Fasihah, salah satu penguru PSP Al-Muayyad bahwa program training kesehatan reproduksi di pesantren sudah sering dilakukan untuk pemberdayaan kepada kaum ibu-ibu dan memberikan informasi dan pengetahuan kepada mereka. Kegiatan training dilakukan untuk mensosialisasikan dan memberikan informasi pada masyarakat tentang cara-cara untuk menjaga kesehatan dan risiko-risiko penggunaan alat kontrasepsi sehingga masyarakat bisa mengambil pilihan.

c. Perdagangan perempuan dan anak

Kekerasan terhadap perempuan tidak hanya terjadi di lingkungan domestik tetapi juga di lingkungan luar rumah pun kekerasan terhadap mereka terus berlangsung bahkan semakin mengkhawatirkan. Salah satu bentuk yang hampir selalu dialami perempuan desa yang pergi ke kota untuk lari atau mengatasi persoalannya di rumah adalah terjebak dalam perdagangan manusia atau *human trafficking*. Perdagangan manusia dilakukan dengan banyak cara sehingga sulit untuk melacak dan menetapkan apakah perbuatan tersebut tergolong trafiking atau tidak. Dalam artikel *"Pendampingan Korban Trafiking",* Esti Susanti Hudiono (2004: 7) menjelaskan bahwa indikasi perbuatan trafiking sebagaimana didefinisikan oleh PBB adalah perekrutan, pengiriman, pemindahan, penampungan atau penerimaan seseorang dengan ancaman, penggunaan kekerasan, atau bentuk-bentuk pemaksaan lain; penculikan, penipuan, kecurangan penyalahgunaan kekuasaan, posisi rentan atau memberi dan menerima bayaran atau manfaat untuk memperoleh izin dari orang yang mempunyai wewenang atas orang lain untuk tujuan eksploitasi.

Modus yang sering digunakan dalam perdagangan manusia, khsususnya perdagangan perempuan adalah

menjanjikan korban untuk bekerja di luar daerah atau di luar negeri dengan tidak disertai izin yang legal. Misalnya, mereka dijanjikan untuk bekerja sebagai penjaga bar, hotel atau restoran dengan gaji yang cukup tinggi, akan tetapi pada kenyataannya mereka dijual kepada mucikari sebagai pekerja seks komersial. Sementara para korban tidak pernah tahu kalau mereka sudah dijual pada agen mucikari. Mereka langsung disekap di sebuah hotel kemudian dicarikan order penjaja seks. Pada mulanya mereka menolak untuk melayani tamu karena memang bukan profesi mereka, tetapi kondisi mereka yang serba sulit, tertekan dan sangat terjepit memaksa mereka untuk melakukannya. Kasus Dewi, seorang gadis Surabaya yang dibawa oleh bibinya untuk bekerja di Samarinda sebelumnya merupakan pembantu rumah tangga, akan tetapi karena sakit-sakitan dia kemudian berhenti. Tak lama kemudian dia dibawa oleh bibinya ke tempat prostitusi. Di lingkungan ini Dewi ditekan untuk melayani tamu penjaja seks tetapi Dewi mencoba bertahan dan menolaknya. Pada akhirnya pertahanan Dewi runtuh ketika bibinya menjual dirinya pada laki-laki yang telah dikenal. Dewi kemudian lari dan memutuskan dirinya untuk menjadi pekerja seks di tempat lain[20].

Kasus perdagangan perempuan hampir sama dengan kasus perdagangan anak-anak *(child trafficking)*. Kedua jenis trafiking tersebut sama-sama berangkat dari faktor ekonomi dan persoalan keluarga. Sasaran utama sindikat perdagangan anak adalah orangtua yang sedang mengalami kesulitan dalam hal ekonomi. Mereka terpaksa menjual anak atau bayi mereka kepada agen untuk tetap *survive* karena tidak ada pilihan lain. Harga penjualan anak seperti yang diberitakan oleh beberapa televisi swasta sangat variatif antara tiga sampai delapan juta, tergantung dari kondisi anak[21]. Sindikat trafiking perempuan

[20] Dewi adalah salah satu korban trafiking di luar daerah. Dia sedang menjalani trapi khusus dalam program pendampingan Yayasan Horline Surabaya. Cerita di atas merupakan pengalaman Dewi selama dijual dan akhirnya dinikahi oleh seseorang yang kemudian mengajaknya untuk membina rumah tangga yang normal.

[21] Acara kriminal yang disiarkan oleh salah satu TV swasta memberitakan adanya penggerebekan oleh aparat kepada sindikat perdagangan anak. Dari hasil introgasi

atau anak berasal dari berbagai negara dengan jaringan internasional. Daerah yang paling rawan menjadi tempat transaksi perdagangan adalah daerah perbatasan atau wilayah lintas batas antara negara seperti lintas batas di Asia tenggara (Jurnal Perempuan, 2004: 91).

Pada awalnya perdagangan perempuan atau anak ditandai dengan migrasi dari negara asal oleh peduduk di wilayah lintas batas ke negara tetangga. Migrasi ini berjalan normal dengan tujuan kegiatan ekonomi. Mereka migrasi ke kota untuk mencari perkerjaan yang layak, ke pasar-pasar untuk menjual komoditi dan ke daerah pedesaan untuk kerja musiman pertanian. Di Asia Tenggara daratan *(main land)* misalnya, migrasi lintas batas terutama terjadi di wilayah Mekong yang merupakan perbatasan antara negara-negara Thailand, Laos, Kamboja, Myanmar, Vietnam dan Cina. Negara Thailandlah yang menderita sebagai negara tujuan bagi para migran pelintas batas karena kondisi perekonomiannya yang paling baik (Jurnal Perempuan, 2004: 93). Di daerah kepulauan Asia Tenggara, lintas batas negara terjadi di Filipina, Indonesia dan Malaysia.

Dalam beberapa tahun terakhir, persoalan migrasi lintas batas negara di Asia Tenggara bukan lagi terbatas pada migran yang secara sukarela mencari pekerjaan, tetapi berkembang ke arah perdagangan manusia khususnya, perdagangan perempuan dan anak. Trafiking ini mengandung unsur paksaan *(forced)* penipuan, jeratan hutang (*debt bondage)* dan bentuk kekerasan lainnya. Sedangkan jenisnya bermacam-macam seperti prostitusi, perburuhan anak yang dilacurkan, perdagangan bayi dan organ tubuh, pornografi anak, mutilasi organ seksual anak dan lain-lain (Jurnal Perempuan, 2004: 101).

Di lingkungan Pesantren Al-Muayyad sendiri menunjukkan bahwa isu tentang trafiking perempuan dan anak termasuk kategori isu baru yang aktual sehingga

---

aparat kepada para sindikat perdagangan anak menyebutkan harga perdagangan antara tiga sampai delapan juta.

belum ada langkah-langkah strategis dari pihak Pesantren Al-Muayyad untuk mengatasi persoalan tersebut. Bahkan hanya sebagian santri yang memahami istilah trafiking dan sebagian tidak tahu sekali. Dalam merespon hal ini Pesantren Al-Muayyad tidak punya langkah riil hanya saja memberikan beberapa rekomendasi berkaitan dengan kasus trafiking yakni penegakan hukum yang lebih keras bagi pelaku, tersedianya media yang transparan dalam penyajian informasi tenaga kerja, dan mengintensifkan operasi jaringan sindikat trafiking.

d. Pemakaian cadar bagi perempuan

Pemakaian cadar oleh sebagian perempuan Muslim di Indonesia dewasa ini semakin marak seiring berkembangnya kelompok-kelompok transnasional dari negara-negara Timur Tengah termasuk Arab Saudi, Mesir, Iran, Qatar dan juga dari negara Asia Selatan seperti India, Pakistan, Bangladesh, Afganistan dan lain-lain. Gerakwan Wahabisme, Majelis Mujahidin Indonesia, Hizbut Tahrir Indonesia, Jamaah Tabligh dan beberapa kelompok fundamentalis yang lain memilih untuk mengurung istri-istri mereka di dalam rumah dengan menggunakan cadar ketika bepergian keluar. Walaupun mendapat tantangan serius di Indonesia karena sikap dan priilaku sosial mereka yang dinilai aneh, cuek dan tidak sesuai dengan kultur lokal, namun belakangan keberadaan mereka pelan-pelan dapat diterima oleh masyarakat. Meski demikian, strotipe perempuan bercadar masih terjadi di masyarakat, di mana mereka dilabeli sebagai perempuan ninja.

Kelompok perempuan bercadar telah menyebar kemana-mana termasuk ke dalam kampus. Mereka membangun jaringan melalui halaqah, diskusi kelompok kecil tentang agama dengan indoktrinisasi, cuci otak dan sosialisasi ajaran cadar yang dipandang sebagai ajaran fundamental Islam. Bagi kelompok ini, semua perempuan Muslimah wajib menggunakan cadar baik di dalam maupun di luar rumah terutama di tempat berkerja. Indoktrinisasi melalui halakah-halakah ini cukup efektif. Banyak perempuan yang direkrut sebagai anggota dan sasaran utama

organsiasi mereka adalah kalangan mahasiswi yang spesialis ilmu umum (non-agama). Mahasiswi dengan spesialisasi ilmu eksakta menjadi sasaran empuk bagi kelompok ini karena keterbatasan pengetahuan mereka tentang keagamaan. Mereka diibaratkan lahan kering dengan rumput antara hidup dan mati. Pengetahuan yang sangat minim tentang agama dianggap paling potensial dan cepat menerima doktrin agama tanpa melalui pengkritisan secara lebih mendalam. Sebaliknya, sedikit sekali dari kelompok ini yang menyasar ke kampus agama seperti UIN karena pengetahuan mereka tentang agama sangat kuat sehingga sulit untuk melakukan indoktrinisasi. Konflik ideologi antara kelompok Muslim moderat dan Muslim fundamentalis melahirkan gap yang besar dan mereka bukannya menjembatani, tetapi mereproduksi gap-gap tersebut.

Hadirnya komunitas cadar di tengah-tengah masyarakat Muslim di Indonesia sempat mengundang kecurigaan dan keresahan karena komunitas ini sangat tertutup dan membatasi diri bergaul dengan komunitas lain. Mereka terkesan memisahkan diri dan enggan berinteraksi dengan komunitas di luar kelompok mereka dan sebaliknya, hanya membangun komunikasi dengan anggota sendiri. Sikap tertutup inilah yang mengundang kecurigaan dan keresahan selama ini. Padahal Islam sendiri sangat menganjurkan silaturrahmi menjaga dan menjalin persaudaraan sesama Muslim. Terlepas dari pemahaman dan keyakinan yang berbeda tentang kewajiban memakai cadar karena itu adalah wilayah privasi mereka, yang menjadi persoalan adalah sikap menutup diri dan tidak mau berkomunikasi dengan pihak di luar. Tentu sikap ini akan menjadi masalah baru dalam masyarakat khususnya di Indonesia yang dikenal terbuka dan menganut kebinekaan. Ini menjadi fenomena yang menarik karena ada nilai-nilai substansial dalam Islam yang sedikit terlupakan yaitu menjaga *ukhuwah* dan silaturrahmi. Selain itu muncul tanda tanya besar yakni agenda apa yang tersembunyi di balik sikap mereka yang tertutup tersebut?

Dalam perspektif hukum Islam, pemakaian cadar atau *purdah* masih kontroversi karena sebagian ulama ada yang berpendapat hukumnya wajib dan sebagian lagi memandang tidak wajib. Bahkan tokoh-tokoh intelektual Muslim khususnya kaum feminisme Islam mempertanyakan apakah pemakain cadar termasuk ajaran Islam atau lebih ke arah produk kebudayaan yang tidak lebih sebagai "*sosial construction*" masyarakat Arab sejak pra Islam. Tokoh-tokoh Muslim modernis dan feminis seperti Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi, Ziba Mir-Hosseini berpendapat bahwa hukum menggunakan purdah tidak diwajibkan dalam Islam. Engineer dalam bukunya *The Quran, Women and Modern Society,* mengatakan bahwa cadar tidaklah diperkenalkan oleh al-Quran dan hadis Nabi.

Asal mula cadar bukanlah dari institusi Arab melainkan dari Syria dan Palestina. Keduanya merupakan wilayah yang didominasi dan dijajah oleh orang-orang Romawi pada masa kerajaan. Dalam kultur keagamaan masyarakat Syiria dan Palestina cadar dipandang sebagai simbol status perempuan yang merdeka dan sudah umum di kalangan bangsa Yunani, Romawi, Yahudi dan Asyria. Di dalam al-Quran sendiri tidak ada perintah khusus untuk menutup wajah secara total, kecuali perempuan disuruh untuk menyembunyikan bagian privat mereka dan menjulurkan kain ke dadanya. Ayat yang sering dugunakan untuk mendukung penggunaan cadar adalah sebagai berikut,

> *"Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anakmu dan perempuan yang beriman untuk mengulurkan jilbab ke seluruh tubuh mereka (ketika mereka pergi keluar), yang demikian itu lebih baik agar mereka lebih mudah dapat dikenali dan tidak diganggu" (QS. al-Ahzab: 59).*

Pertama-tama, dalam ayat di atas konteksnya jelas. Dari bagian akhir ayat tersebut yang mengatakan "*Yang demikian itu lebih baik agar mereka lebih mudah dapat dikenali dan tidak diganggu",* ada hipokrisi dan elemen anti-sosial yang biasa

menggoda perempuan Muslimah ketika ditangkap dan ditegur, mereka mengatakan bahwa mereka tidak tahu kalau mereka perempuan merdeka. Agar perempuan Muslimah dapat dikenali, maka mereka diperintahkan untuk mengulurkan jilbab hingga ke seluruh tubuh mereka. Menurut Zamakhsari, seorang penafsir terkenal dari golongan Mu'tazilah menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah untuk membedakan perempuan merdeka (*hurrah*) dari budak perempuan, dengan demikian perempuan merdeka itu dikenali dan tidak dilecehkan secara seksual. Lebih lanjut, Zamakhsari berpendapat bahwa penekanannya pada "dikenali" *being recognized (*Engineer, 2003: 11). Oleh karena itu, maksud utama mengulurkan jilbab adalah untuk dikenali sebagai perempuan merdeka. Konteks ayat tersebut sangat jelas yaitu pertama, tidak disebutkan untuk menutup wajah dan kedua, hal itu bukanlah perintah wajib untuk waktu mendatang. Jika konteks berubah dan alasan yang dikemukakan hilang maka cadar tidak lagi mengikat.

Ayat lain yang juga sering digunakan sebagai dalail adalah Surat an-Nur ayat 31 yang berbunyi *"Katakanlah kepada perempuan yang beriman bahwa mereka harus menahan pandangannya dan memelihara kesopananya, dan janganlah mereka menempatkan kecantikan dan perhiasannya kecuali yang biasa tanpak darinya dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya dan janganlah menampakkan kecantikannya kecuali kepada suami atau ayah mereka dan janganlah mereka memukulkan kakinya untuk menarik perhatian perhiasan mereka yang tersembunyi"*. Kata-kata "penutupan wajah" menekankan pada kesopanan dan penghindaran untuk memperlihatkan kecantikan dan pemujaan yang tidak perlu agar menarik perhatian laki-laki. Engineer mengatakan, tidak ada perintah untuk menutup wajah dan tangan, wajah tetap terbuka dengan cara kebiasaan yang alami (Engineer, 2003: 50). Untuk digaris bawahi bahwa al-Quran tidak hanya mengingatkan pada perempuan, tetapi juga kepada laki-laki untuk sopan dan menjaga pandangannya secara rendah. Dalam al-Quran surah an-nur ayat 30 berbunyi, *"Katakanlah kepada laki-laki yang*

beriman bahwa mereka harus merendahkan pandangannya dan memelihara kesopanannya; yang seperti itu adalah lebih suci bagi mereka". Al-Quran pada ayat tersebut meminta laki-laki maupun perempuan untuk menjaga martabat dan kesopanannya. Hanya dominasi kaum laki-laki yang meletakkan perempuan di balik cadar dan kurungan tanpa menyesuaikan secara seksama periilaku seksual pada bagian mereka.

Secara normative, pengunaan cadar bukanlah produk al-Quran, sebaliknya tidak lebih dari proses dialektika al-Quran dengan kondisi sosi-kultural masyarakat Arab pada waktu itu. Makna yang terkandung dalam ayat tersebut bukan untuk perintah menutup wajah, namun sebagai pengenalan dan pembedaan status wanita kelas menengah "merdeka" dengan kelas budak. Untuk konteks keIndonesiaan, tidak ada legitimasi kuat untuk menggunakan cadar baik dari aspek sosio-kultural ataupun dari sisi normatif karena Indonesia tidak mengenal sistem perbudakan pada perempuan. Maka pengharusan perempuan Muslim Indonesia untuk menggunakan cadar adalah hal yang cukup mengada-ada dan sangat kontras dengan dinamika sosial masyarakat yang sangat terbuka tanpa skat. Selain itu, dalam perspektif feminisme Islam bahwa pengharusan perempuan Muslimah untuk memakai cadar dipandang sebagai usaha domestikasi perempuan dan itu adalah bentuk pemasungan perempuan atas nama agama. Apalagi di Indonesia, pemakain cadar melahirkan persoalan baru yang cukup meresahkan masyarakat bukan karena cadarnya, tetapi karena ketertutupan komunitas tersebut dan putusnya komunikasi dengan komunitas Muslim yang lain. Posisi Pesantren Al-Muayyad sendiri dalam melihat kasus ini adalah netral tidak mempersoalkan, namun mereka tidak membuat aturan yang mengharuskan santriwati untuk menggunakan cadar. Faktanya adalah tidak ada seorang pun santriwati yang menggunakan cadar baik di dalam maupun di luar pesantren. Menurut sebagian santriwati dan tokoh PSP Al-Muayyad bahwa cadar tidak lebih dari konstruksi budaya Arab, bukan sebuah ajaran agama.

BAB 5
Pesantren Al-Muayyad, *Community Development,* dan Kerja Sama Lintas Agama

Pesantren dan *Community Development*

Pesantren mempunyai fungsi ganda dalam menjalankan misi pendidikannya yaitu tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan formal dan nonformal, tetapi juga sebagai basis pengembangan masyarakat. Pesantren sudah memainkan peran itu sejak bangsa Indonesia belum merdeka. Secara historis, ketika masyarakat Indonesia menghadapi imperialisme Belanda dan Jepang, pesantren adalah salah satu lembaga yang sangat intens dengan pembelajaran dan pendidikan politik dan keagamaan di masyarakat. Pesantren membebaskan dan memerdekakan masyarakat dari kebodohan dan dari penjajahan yang nyata. Pesantren membangkitkan kesadaran masyarakat atas bahanya penjajahan dan pentingnya kemerdekaan.

Secara umum, tujuan pendidikan pondok pesantren adalah menciptakan dan mengembangkan kepribadian Muslim, yaitu kepribadian yang beriman dan bertakwa kepada Allah dan menjadi pelayan masyarakat (Mansur, 2004: 35). Eksistensi pondok pesantren dituntut untuk menghayati dan menerjemahkan ajaran agama Islam ke dalam kehidupan sehari-hari. Hasil pembelaaran di dalam kelas harus diaktualisasikan ke dalam kehidupan yang lebih luas yaitu kehidupan masyarakat. Dalam rangka inilah pondok pesantren berkewajiban memotivasi dan mengarahkan serta menghimpun kesejahteraan manusia untuk mencapai kesejahteraan bersama.

Pesantren Al-Muayyad adalah potret pesantren yang mempunyai komitmen tinggi terhadap pengembangan masyarakat. Berdirinya Pesantren Al-Muayyad sendiri dilatar belakangi oleh kondisi masyarakat yang memperihatinkan dan butuh sentuhan pesantren untuk membenahi dan memperbaiki kondisi mental dan spiritual ini. Untuk diketahui bahwa kondisi masyarakat di desa Makamhaji sebelum datangnya pesantren

jauh dari nilai-nilai keagamaan dan mereka memiliki tradisi buruk seperti berjudi dan mabuk-mabukkan[22]. Bagi pengurus Pesantren Al-Muayyad ini merupakan panggilan moral kemanusiaan dan tanggung jawab agama untuk membangun dan memberdayakan masyarakat.

Pesantren Al-Muayyad mempunyai konsep sendiri tentang pembangunan masyarakat. Mengutip apa yang dikatakan oleh Kyai Dian Nafi' bahwa ada dua asumsi yang berkembang di pesantren dalam kaitannya dengan pengembangan masyarakat, yaitu asumsi pertama adalah bahwa pesantren bukanlah laboratorium yang steril yang menampik realitas sosial kedalamnya, melainkan bergumul pada pesantren itu sendiri. Sedangkan asumsi kedua adalah bahwa manusia itu telah selamat, maka kegiatan-kegiatan bersama masyarakat merupakan syukur kita kepada Tuhan karena telah menerima banyak anugrah termasuk hidup bersama. Dengan demikian kita tidak sibuk menyelamatkan orang, tetapi gembira merayakan kehidupan itu[23]. Asumsi ini mengharuskan pesantren untuk terlibat dalam pengembangan masyarakat. Pesantren tidak bisa mengisolir diri dari kehidupan masyarakat karena ia sudah menjadi tanggung jawab dan simbol sosial dari pendidikan masyarakat. Oleh karena itu, sangat naif kalau pesantren harus menutup mata dan lari dari realitas dan tanggung jawab terhadap problematika sosial yang terjadi. Sebaliknya, ia harus terlibat dalam membantu masyarakat untuk mengatasi persoalan mereka. Masyarakat yang ada di luar pesantren sudah mempunyai potensi sehingga pesantren hanya menumbuh-kembangkan potensi yang ada bukan membawa paket dari luar. Maka potensi-potensi inilah yang harus dikembangkan pesantren dengan terlibat langsung dalam masyarakat.

---

[22] Kyai Dian Nafi' mengungkapkan hal tersebut ketika memberi sambutan pada acara laporan rapat kerja pengurus harian pesantren Al-Muayyad Windan priode 2002-2003.

[23] Kyai Dian Nafi' ketika saya wawancarai mengatakan bahwa dari kedua asumsi itulah pesantren Al-Muayyad mencoba terlibat secara langsung dalam pengembangan masyarakat.

Dari kedua asumsi tersebut maka dapat dipahami bahwa pada prinsipnya konsep pembangunan masyarakat atau *community development* yang dimiliki pesantren adalah berpegang pada empat prinsip dasar yaitu, pertama, menempatkan warga masyarakat sebagai pelaku bukan sebagai sasaran. Pesantren Al-Muayyad tidak mau menjadi subjek dan menjadikan masyarakat sebagai objek. Masyarakat harus menjadi subjek dan pesantren hanya memfasilitasi kebutuhan mereka. Kalau masyarakat dijadikan sebagai objek, maka akan terjadi proses pengajaran yang bersifat instan, bukan pendidikan yang membutuhkan proses panjang dan kesadaran dari dalam. Dengan menafikan pendidikan, ini sama artinya dengan membuat mereka menjadi tidak dewasa, tidak mandiri dan akan tergantung terus menerus kepada pesantren. Karena pada prinsipnya transformasi itu harus berkelanjutan, kontinu dan *never ending process.* Ia berasal dari dalam dan mereka yang di luar hanya sebagai pendukung. Jika transformasi itu kontinu, maka tidak mungkin bagi pesantren berkonsentrasi secara total untuk mengajari masyarakat, tetapi justeru masyarakat sendiriilah yang mampu melakukan transformasi itu secara berkelanjutan dan pesantren lebih sebagai patner. Kyai Dian Nafi' mengungkapkan bahwa perubahan akan cepat berkembang kalau digerakkan oleh orang dalam bukan orang luar.

Kedua, penguatan potensi masyarakat setempat baik berupa karakteristik tokoh, pranata dan jaringan. Di sini pesantren memandang bahwa masyarakat sudah punya potensi dan tinggal mengembangkan potensi itu. Sebagai contoh tentang ketokohan, masyarakat sudah mempunyai tokoh atau pemuka masyarakat dan pesantren dalam hal ini harus menguatkan peran ataupun karakter tokoh tersebut. Pesantren tidak perlu menggantikan peran mereka sebagai tokoh karena itu akan mengundang gesekan dan kecemburuan sosial dalam masyarakat. Untuk menghindari gesekan dan kecemburuan tersebut pesantren harus menguatkan tokoh-tokoh dari dalam dan bekerja sama dengan mereka. Dengan bekerjasama dengan

tokoh-tokoh masyarakat akan mempermudah pembangunan dan pengembangan masyarakat.

Begitu juga dengan pranata sosial yang sudah ada, pesantren tidak perlu mengubah atau mengganti tatanan pranata yang ada dalam masyarakat selama itu tidak bertentangan dengan ajaran agama. Kalau ada tradisi dan budaya lokal yang bertentangan dengan nilai-nilai agama, pesantren tidak kemudian langsung melakukan purifikasi secara radikal-revolusioner tetapi secara gradual-evolusioner. Mereka juga bisa mendialogkan tradisi lokal dengan nilai-nilai agama melalui reinterpretasi teks. Dengan dialog tersebut diharapkan bisa menghasilkan pranata baru yang lebih bisa diterima oleh semua pihak.

Ketiga, peran serta masyarakat sejak perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, refleksi (menunjuk pada kegiatan untuk mengambil pelajaran selama kegiatan berlangsung) dan evaluasi. Pesantren menilai tidak mungkin menghasilkan suatu yang maksimal kalau masyarakat tidak dilibatkan secara penuh dan total sejak mulai perencanaan. Keterlibatan mereka sejak perencanaan akan membuat mereka lebih paham kemana arah pembangunan atau program yang akan dilaksanakan ke depannya. Setelah ikut dalam perencanaan, mereka juga harus ikut dalam pengorganisasian. Dalam pengorganisasian inilah mereka dilatih untuk kreatif dalam menjalankan program. Mereka bisa belajar untuk memahami mekanisme dan birokrasi pengorganisasian. Setelah itu mereka juga dilibatkan dalam tahap refleksi yang menekankan bagaimana mereka memikirkan dan merenungi apa yang telah dijalankan. Tahap terakhir adalah evaluasi, yaitu melakukan kajian ulang terhadap hasil yang dicapai dan kelemahan dan kekurangan apa yang masih perlu di ditutupi.

Beberapa tahapan-tahapan tersebut terdapat proses pembelajaran kepada masyarakat baik untuk jangka pendek maupun jangka panjang. Dengan sendirinya masyarakat akan mampu melakukan dan menjalankan suatu program mulai dari perencanaan, pengorganisasian, refleksi dan evaluasi. Pesantren

tidak perlu terlibat lagi dalam program masyarakat tetapi hanya sebagai pengontrol dan pemberi masukan kalau ada kesulitan-kesulitan atas program tersebut. Selain itu, terdapat juga proses pendewasaan kepada masyarakat sehingga bisa mengurangi ketergantungan mereka.

Keempat, kesinambungan kegiatan setelah proyek berakhir. Jadi, meskipun program sudah selesai bukan kemudian terus berhenti untuk berkreasi dan beraktivitas tetapi itu harus berkesinambungan. Program tersebut bisa dijalankan lagi pada waktu yang akan datang dengan lebih terarah dan terorganisir. Keterlibatan Pesantren Al-Muayyad dalam program *community development* sudah dilakukan sejak pesantren ini resmi berdiri sebagai lembaga pedidikan keagamaan. Masyarakat dijadikan sebagai pusat melatih santri dalam mengembangkan potensi kreatifitas aspek psikomotrik santri. Masyarakat juga dijadikan tempat pengaktualisasian teks yang selama ini mereka pelajari di dalam kelas. Dengan begitu santri bisa banyak belajar dari realitas sosial kemudian membandingkan hasil pengamatan dan pergumulan itu dengan apa yang diidealkan dalam teks. Apa yang mereka dapatkan di lapangan dengan pengkajian teks-teks di kelas-kelas tentu sangat berbeda. Di lapangan mereka akan menemukan data realitas-empiris yang lebih kompleks dari pada kajian normatif-ideologis. Hasil pergumulan ini akan memaksa mereka untuk melakukan rekonstruksi pemahaman dan penafsiran teks agar lebih membumi, dengan kata lain meminjam istilah Qurash Shihab dan Gusdur membumikan al-Quran atau sebaliknya mereka akan memaksa perubahan dengan idealitas teks yang akan membentuk masyarakat baru. Artinya teks akan dipaksa bekerja mengubah apa yang menjadi persoalan dan hambatan dalam masyarakat, maka peran teks akan menjadi penting sebagai alat perubahan.

Untuk memaksimalkan proses *community development*, Pesantren Al-Muayyad telah membentuk sebuah organisasi santri yang khusus bekerja untuk menjalankan program tersebut. Organisasi santri ini dinamakan Lembaga Studi Pengembangan Masyarakat (LASPAM) (LASPAM, 2001:

1). LASPAM bisa dikatakan sebagai organisasi santri yang menjadi kepanjangantangan dari pesantren untuk *commuity development.* Melalui LASPAM pesantren dapat menjalankan fungsinya secara maksimal dan terarah dalam pengembangan masyarakat. Semua bentuk kegiatan yang berhubungan dengan masyarakat dikoordinir oleh LASPAM dan bertanggung jawab kepada pengurus pesantren.

Visi yang dikembangkan oleh LASPAM adalah menciptakan pola pembelajaran yang jelas dan berkesinambungan, memberikan pelayanan informasi dan teknologi, dan menjadi milik yang bermanfaat bagi pesantren dan masyarakat. LASPAM memiliki tanggung jawab sosial melalui pengembangan pesantren dan masyarakat. LASPAM dalam menjalankan programnya harus melibatkan seluruh komponen masyarakat dan tidak mengabaikan informasi dan tekhnologi, kemitraan dengan usaha kecil koperasi dan kepedulian pada lingkungan hidup. LASPAM dalam menjalankan program-programnya termasuk *community develoment* membangun jaringan dan bekerjasama dengan komunitas luar untuk mempermudah jalannya program. Pesantren dan LASPAM tidak hanya terfokus pada komunitas tertentu, tetapi juga ikut andil dalam program dan proyek yang lebih besar, misalnya dalam menangani persoalan bangsa.

Lembaga-lembaga yang menjadi mitra pesantren dan LASPAM adalah Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta, Keluarga Mahasiswa Katolik (KMK), Pusat Kataketik (PUSKAT), *Interfeith Community* (IFC), *Ciscore*, Pusat Pemberdayaan Rekonsiliasi dan Perdamaian (PRPP) Ukrida Jakarta, Robithah Ma'had Islamiyah (RMI), Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PB NU), Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakspesdam), Koperasi Pemuda Indonesia (Kopindo), Forum Komunikasi Koperasi Mahasiswa Se-Indonesia (FKKMI), Yayasan Saifuddin Zuhri Jakarta, Pemerintah Daerah Tingkat II Kabupaten Sukoharjo, Pemerintah Daerah Tingkat II Kodya Surakarta, Koperasi Mahasiswa Universitas Sebelas Maret Surakarta, Koperasi Mahasiswa Universitas

Muhammadiyah Surakarta, LSM Kepres (pertanian organik), LSM Yapbindo (Pelestarian lingkungan hidup), LPM IPKKI (Pengembangan kewirausahaan), LSM Global (Usaha kecil menengah dan koperasi), Cemprise dan HAM, Pusat Koperasi Pesantren (Puskopontren), Pemerintah Provinsi Jawa Tengah, LP3M dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Solo Pos, Poskita LKIS-Yogjakarta, PT. Tiga Serangkai, Forum Suara Hati Kebersamaan Bangsa (FSHKB), Yayasan Bina Kesejahteraan sosial (YBKS), Yayasan Pattiro Jakarta (Pengawasan kebijakan pemerintah tentang Otonomi Daerah), Yayasan Percik Salatiga, Yayasan Indonesia Sejahtera (YIS) (LASPAM, 2001: 6-7).

Program-program yang dilaksanakan dalam kerja sama antara LASPAM Pesantren dengan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan lembaga-lembaga lainnya direalisasikan dalam dua bentuk yakni kegiatan dan pelayanan. Realisasi dalam bentuk kegiatan yaitu pengembangan masyarakat, dokumentasi dan informasi, pembinaan usaha kecil-menengah dan koperasi, kajian dan advokasi lingkungan hidup, pengembangan sumber daya manusia (SDM), pengembangan teknologi informatika, kajian dan analisis pembangunan serta pengembangan kejuruan (Lihat dokumen kerja LASPAM Pesanten Al-Muayyad, 1999-2000). Adapun bentuk pelayanan yang diberikan kepada masyarakat, baik dilingkungan pesantren maupun masyarakat sekitarnya, yaitu, pertama adalah informasi. Berbagai informasi diperoleh baik melaui jaringan kerjasama, instansi terkait, konsultan ahli dari berbagai media yang ada sehingga sedapat mungkin dijadikan sebagai peluang bagi pengembangan koperasi baik dalam bidang keusahaan dan keorganisasian. Kedua adalah konsultasi. Layanan konsultasi dilaksanakan secara interaktif yakni bertemu, berdialog, dan berdiskusi yang dapat dilakukan di kantor PPK-PKM maupun ditempat lain.

Ketiga adalah pelatihan. Kegiatan yang diberikan secara simultan dan integratif sesuai dengan masalah atau potensi yang dibutuhkan oleh, koperasi, pengusaha kecil-menengah, mitra binaan dan kelompok masyarakat lainnya sebagai sarana untuk meningkatkan kemampuan dalam

menerapkan keterampilan teknis manajemen, pembentukan jaringan atau asosiasi bisnis dan permodalan. Keempat adalah monitoring. Proses pemantauan penerapan usaha terutama pasca konsultasi dan pelatihan sehingga dapat teridentifikasi hambatan untuk kemudian disiapkan tindakan preventif. Kelima adalah pendampingan. Mendampingi masyarakat, koperasi dan pengusaha kecil menengah dalam melakukan pengembangan usaha dan pembangunan keorganisasian. Keenam adalah fasilitator. Memfasilitasi pembentukan jaringan pesantren, bisnis koperasi dan pengusaha kecil dan menengah dan lain-lain, sedangkan bentuk pembinaan lainnya adalah seperti, pameran internasional, studi banding, magang, seminar. Program yang dibagi dalam kegiatan dan pelayanan di atas kemudian dilaksankan dalam dua ketegori yaitu rutin dan non-rutin (LASPAM, 2001: 6). Kegiatan dan pelayanan dalam kategori rutin terdiri dari *achievening motivation training* (AMT) dan Pelatihan Manajemen Organisasi (PMO). Sedangkan kegiatan non rutin di antaranya adalah,

a) Pelatihan manajemen pondok pesantren se-Jawa bekerjasama dengan Yayasan Saifuddin Zuhri Jakarta (1998).
b) Seminar pemberdayaan pondok pesantren bekerjasama dengan Kantor Departemen Agama Wilayah Jawa Tengah dengan Majelis Ulama Indonesia (1999).
c) Pelatihan ritel bagi koperasi pondok pesantren se-eks Surakarta bekerja sama dengan IPPKI Surakarta dan BAMUIS BNI 46 Jakarta (1999).
d) Pendampingan pemodalan untuk Koppontren bekerjasama dengan RMI Jawa Tengah (1999-2000).
e) Penelitian kesiapan daerah dalam menghadapi otonomi daerah bekerjasama dengan PATTIRO Jakarta (1999-2000).
f) Penelitian kerukunan antar umat beragama bekerjasama dengan LKIS Yogjakarata (2000-2001).
g) Pesantren Kilat (2000).

h) Memberikan bantuan dana pinjaman untuk usaha kecil menengah kepada masyarakat Makamhaji, bekerjasama dengan Yayasan Indonesia Sejahtera (YIS) sejak tahun 2003 sampai sekarang.
i) Pelatihan Pesantren Transformatif (PPT) bekerjasama dengan Biro Perencanaan Pesantren Transformatif (BPPT) yang diprakarsai oleh Kyai Mahfudz yang dilaksanakan di Windan sejak 27-29 Agustus 2004 (LASPAM, 2001: 7-8).

Kampanye Perdamaian dan Multikulturalisme

Pada tanggal 10 November 2003 bangsa Indonesia dikunjungi oleh salah seorang tokoh yang cukup kontroversial dan berpengaruh di dunia yaitu Presiden Amerika Serikat George W. Bush. Kedatangan Bush ke Indonesia membawa dua misi khusus, yaitu pertama, mencari simpati umat Islam melawan terorisme global dan melakukan koreksi atas kesalahan persepsi tentang terorisme yang diasumsikan juga berlawanan dengan nilai-nilai keIslaman. Misi kedua, menawarkan perubahan kurikulum ke seluruh pesantren di Indonesia agar lebih terbuka, toleran, humanis, global dan moderat. Bush mengiginkan pesantren untuk mengajarkan prinsip-prinsip agama yang damai, aman dan saling mengahargai, bukan mengajarkan kekerasan dan radikalisme.

Misi Bush yang kedua di atas yakni mengubah kurikulum pesantren agar lebih terbuka, toleran, moderat dan tidak mengajarkan radikalisme merupakan bentuk usaha untuk melawan terorisme sampai ke akar-akarnya. Langkah ini diambil karena berdasarkan klaim bahwa pesantren adalah sarang terorisme yang terus mereproduksi kader-kader jihadis. Untuk itu penting mengubah kurikulum yang ada di pesantren yang dipandang sebagai akar dari priilaku ekstrimisme dan terorisme. Tuduhan Bush terhadap posisi dan peran pesantren sebagai sarang teroris lebih bersifat asumsi karena tidak semua pesantren terlibat dan benar-benar mengajarkan nilai-nilai radikalisme dan terorisme.

Untuk menguji kebenaran tuduhan yang dilontarkan Bush tentang pesantren sebagai sarang teroris dan kurikulum pesantren yang mengajarkan radikalisme, maka penting untuk melihat kembali materi, pendekatan dan metode pembelajaran yang terdapat dalam kurikulum pesantren. Selain itu yang perlu diperhatikan juga adalah peristiwa-peristiwa aktual yang terjadi di Indonesia kaitannya dengan tindak terorisme akhir-akhir ini. Bagaimanapun peristiwa-peristiwa kekerasan dan terorisme di Indonesia yang melibatkan tokoh pesantren dijadikan sebagai indikasi bahwa pesantren merupakan sarang terorisme, misalnya aktor-aktor yang tertangkap dalam kasus bom Bali 1 dan 2, seperti Amrozi, Dul Matin dan Imam Samudera berlatar belakang pendidikan pesantren. Demikian juga tertangkapnya Abu Bakar Ba'asyir, ketua Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan pimpinan Pesantren Ngeruki Sukoharjo yang disangkakan sebagai aktor intelektual di balik aksi terorisme di Bali (Hamdi, Carnegie dan Smith, 2015).

Kasus terorisme di atas tentu tidak bisa dijadikan dasar yang kuat untuk mengklaim bahwa pesantren adalah sarang teroris. Selain karena sangat bersifat politis, kasuistik dan temporer semestinya harus dibedakan antara oknum dengan institusi. Kalau oknum berarti mereka bekerja untuk kepentingan pribadi dan kelompok, bukan mewakili institusi agama atau lembaga pendidikan dalam hal ini "pesantren". Jangan hanya karena mereka adalah alumni atau ustaz di sebuah pesantren, kemudian diklaim mewakili pesantren itu. Perlu diketahui jumlah pesantren di Indonesia mencapai 25.000 dengan jumlah santri sekitar 3,65 juta orang (www.republika.co.id, didownload pada 21 Maret 2016). Tidak semua pesantren memiliki ideologi jihadis dan mengajarkan kekerasan, radikalisme dan terorisme. Bahkan pesantren yang beraliran Salafi dan Wahabi sangat jarang dan baru muncul pasca reformasi 1998.

Geneologi pesantren yang telah lama berkembang dan muncul sejak pra kemerdekaan selain mengajarkan agama, juga nilai-nilai moralitas dan *lokal wisdom* kebinekaan. Dengan

demikian, baik agama Islam ataupun pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tidak pernah mengajarkan tindakan terorisme membunuh manusia dan umat yang lain. Apa yang dilakukan oleh kelompok tersebut tidak bisa digeneralisir meskipun mereka adalah Muslim dan orang pesantren. Sangat keliru kalau tindakan mereka dianggap mewakili agama Islam atau pesantren yang nota benenya sebagai lembaga pendidikan Islam. Irwan Abdullah berpendapat bahwa pesantren sendiri steril dari ajaran dan tindak teroris, tetapi pesantren dijadikan sebagai tanpat pelarian dan perlindungan sekelompok orang dari luar pesantren yang merasa tertindas dan terancam oleh suatu kebijakan global atau nasional. Kita harus belajar dari kasus Candi Shaolin di Cina yang dijadikan sebagai tempat pelarian dan perlindungan oleh sekelompok orang dari luar candi yang merasa tertindas dan diancam oleh pemerintah. Ada korelasi antara kasus Candi Shaolin China dengan kasus pesantren di Indonesia, hal yang perlu dipertanyakan adalah bukan candinya atau pesantrennya, tetapi kebijakan pemerintah yang menyebabkan mereka yang tertindas itu lari dan berlindung ke candi atau ke pesantren dan kemudian melakukan tindak terorisme[24].

Pendapat Abdullah di atas menegaskan bahwa tidak ada tindakan terorisme di pesantren dan pesantren sendiri tidak pernah mengajarkan hal tersebut. Kita tidak bisa terburu-buru untuk menuduh pesantren sebagai sarang teroris. Ada proses kausalitas yang tidak pernah diperhatikan oleh para elit yaitu pesantren hanya sebagai tempat pelarian orang-orang yang merasa terancam dan tertindas akibat kebijakan global dan politik nasional. Orang yang tertindas yang berlindung di pesantren inilah yang kemudian melakukan tindak terorisme sebagai bentuk perlawanan mereka terhadap kebijakan pemerintah. Tindakan terorisme yang dilakukan oleh

[24] Pernyataan ini dikemukakan oleh Irwan Abdullah ketika memberikan sambutan pada acara praktik riset di Pesantren Al-Muayyad. Beliau mengatakan bahwa bukan pesantren yang mesti disalahkan atau dituduh sebagai sarang etroris, tetapi fenomena di luar pesantren, di mana ada sekelompok orang yang merasa ditindas kemudian lari ke pesantren.

para "teroris" merupakan sebuah reaksi dari kebijakan yang merugikan dan membahayakan kehidupan mereka. Maka yang perlu dikaji dan diperhatikan adalah kebijakan pemerintah yang melahirkan sebuah reaksi berupa tindak teroris untuk menentang dan melawan kebijakan tersebut". Selama pemerintah tidak mengkaji kembali kebijakan yang merugikan kelompok tersebut, akan semakin kuat reaksi dan resistensi yang dihadapi. Oleh karena itu pada dasarnya negaralah yang melahirkan dan memproduk terorisme itu sendiri.

Terlepas dari ungkapan Abdullah tentang terorisme yang berasal dari luar pesantren bukan dari dalam pesantren, lalu bagaimana dengan kurikulum pesantren yang mengajarkan konsep jihad. Para teroris seringkali berlindung di balik ideologi jihad sebagai alat legitimasi kekerasan. Kita butuh nalar sehat untuk memahami konsep jihad di sini karena bukan istilah jihadnya yang menjadi masalah, tetapi kesalahan dalam memahami dan memaknai konsep jihad itu sendiri. Pada kenyataannya sebagaian umat Islam atau non-muslim salah dalam memahami konsep jihad. Term jihad sering disamakan dengan term teror, padahal kedua terminologi tersebut sangat berlawanan meskipun sama-sama menggunakan fisik untuk mencapai tujuanya.

Menurut Muhammad Imarah jihad adalah usaha untuk mempertahankan diri dari serangan musuh yang ingin menganggu dan mengusir umat Islam dari daerahnya (Imarah, 1998: 206). Satu kata yang perlu digaris bawahi adalah kata mempertahankan diri (*difend*), bukan kata menyerang (*attack*) merupakan sifat fundamental ideologi jihad. Sangat keliru bila seorang Muslim yang melakukan pengeboman dengan dalih untuk berjihad, sementara mereka konteksnya menyerang tempat-tempat tertentu, di mana berkumpulnya orang-orang yang tidak bersalah. Berbeda konteksnya ketika melawan musuh yang menjajah atau mencaplok negara sendiri.

Dalam tradisi Islam, ada dua bentuk jihad yaitu jihad fisik dan jihad nonfisik (Imarah, 2008: 206). Jihad fisik yaitu berjuang menggunakan fisik atau berperang melawan musuh dan sebagai

alat bertahan. Orang Muslim tidak boleh menyerang terlebih dahulu kepada orang yang tidak bersalah kecuali di antara mereka sudah ada kesepakatan untuk berperang. Jihad fisik dalam ajaran Islam dipandang jihad dengan nilai kecil. Adapun jihad non-fisik adalah usaha membebaskan pengekangan jiwa dari hawa nafsu dan sifat-sifat buruk. Jihad non-fisik tidak perlu menggunakan fisik untuk berjuang tetapi dengan iman, sabar dan hati yang ikhlas dan ilmu pengetahuan. Dalam jihad nonfisik orang cukup hanya dengan menjaga diri dari perbuatan jahat yang merugikan orang lain dan menjalankan perintah agama. Jihad nonfisik dikenal sebagai jihad kubra dengan nilai besar, inilah jihad yang sebenarnya paling agung dan paling berat untuk dilakukan oleh manusia menurut ajaran Islam.

Definisi di atas akan membuat kita sangat berhati-hati untuk menggunakan terminologi jihad dalam menyelesaikan setiap persoalan yang muncul di masyarakat. Jihad fisik merupakan alternatif terakhir untuk membela diri dan agama dari serangan musuh. Selama masih bisa dilakukan dengan jalan damai sebaiknya jihad fisik tidak perlu dilakukan karena membutuhkan biaya yang besar dan korban yang tidak sedikit mengancam jiwa manusia. Al-Quran sendiri lebih suka dengan jihad non-fisik dan mengedepankan cara-cara damai untuk menyelesaikan suatu masalah, sebagaimana dikatakan dalam al-Quran surat an-Nahl ayat 125*, "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik"*. Dalam surat yang lain juga ditegaskan bahwa *"Dan seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya beriman orang-orang yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang beriman semuanya"* (Q.S. Yunus: 99).

Pada ayat pertama di surat an-Nahl dijelaskan bahwa Allah menginginkan cara-cara damai untuk mengajak orang masuk agama Islam. Para ulama menerjemahkan kata-kata *hikmah* dengan damai, ilmiah, logika dan kebenaran. Tidak ada alasan memaksa manusia untuk memeluk Islam karena

Allah tidak menghendaki itu. Sangat keliru sekali kalau ada orang yang memaksa non-Muslim menjadi Muslim dengan cara jihad fisik atau kekerasan, tetapi harus dengan cara-cara damai, ilmiah dan bukti-bukti kebenaran. Pada ayat lain Allah juga berfirman *"Tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali supaya mereka dapat menjaga diri"* (QS. at-taubah: 122). Pada ayat ini menjelaskan bahwa Allah tidak menginginkan semua orang dalam suatu desa untuk berjihad, tetapi sebagian mereka diperintahkan untuk menuntut ilmu. Artinya, orang yang menuntut ilmu di dalam ajaran Islam tidak kalah mulianya dan mempunyai kedudukan yang sama dengan orang yang pergi berjihad. Secara eksplisit Allah memandang orang yang menuntut ilmu juga termasuk orang yang berjihad. Di sinilah urgensi untuk berjihad fisik harus dipertanyakan dan harus disesuaikan dengan konteks sekarang.

Konsep jihad yang dikembangkan oleh sebagian besar pesantren di Indonesia adalah jihad nonfisik atau jihad melawan hawa nafsu. Karena secara umum orientasi pendidikan pesantren lebih mengarah pada pendidikan moral dan spiritual. Dalam pendidikan moral, pesantren memiliki aturan-aturan tertentu dan batas-batas ketentuan yang harus ditaati oleh santri, sedangkan dalam aspek spiritual, pesantren mengadakan acara-acara ritual seperti, *zikiran*, *riyadhah, suluk* dan lain-lain. Selain kegiatan moral dan spiritual di sebagian pesantren juga terdapat pelatihan ilmu kanuragan atau ilmu kedigdayaan untuk melatih fisik santri, misalnya di pesantren Nahdlatul Wathan (NW) Lombok dan beberapa pesantren di Jawa tetapi itu hanya untuk membentengi diri bukan untuk menyerang. Dengan demikian, sangat sulit untuk membuktikan klaim bahwa pesantren adalah sarang teroris.

Pesantren Al-Muayyad berupaya mengajarkan sikap toleransi dan multikulturalisme kepada para santri dan

masyarakat di sekitarnya untuk membentengi mereka dari pengaruh ideologi terorisme dan radikalisme. Hal ini diketahui dari konsep pendidikan yang dikembangkan oleh Pesantren Al-Muayyad yang mengenalkan keberadaan agama-agama lain selain Islam dan keberadaan mereka harus dihormati dan tidak boleh diganggu. Berbeda dengan pesantren lain yang terkadang melakukan indoktrinisasi kepada santri bahwa Islamlah agama yang paling benar, sedangkan di luar Islam adalah salah, akibatnya terminologi kafir atau syirik masih kental dalam pandangan pesantren. Jadi, persoalan toleransi di pesantren masih menjadi kendala dan pandangan tentang agama di luar Islam masih dipandang sebelah mata. Adapun isu multikulturalisme di Pesantren Al-Muayyad tidak banyak mengalami kendala, karena ia tidak hanya berbicara pada tataran konsep, tetapi juga pada tataran praktik. Pesantren Al-Muayyad selalu terbuka untuk santri yang berasal dari luar daerah dan ini menjadi momen yang sangat baik bagi santri untuk belajar memahami kultur budaya yang berbeda dari santri lain.

Membangun Kerja Sama Lintas Agama

Pesantren Al-Muayyad mempunyai iklim yang berbeda dengan pesantren lain pada umunya. Persoalan toleransi atau multikulturalisme telah menjadi salah satu agenda pesantren. Para santri tidak hanya diajarkan tentang konsep toleransi dan multikulturalisme di ruang pengajian, ruang diskusi atau di ruang seminar, tetapi juga mereka diajarkan untuk praktik langsung ke komunitas di luar agama dan budaya Islam. Seperti yang dikatakan oleh Muslich, salah satu santri di Pesantren Al-Muayyad bahwa pesantren mencoba memasukkan realitas di luar pesantren seperti mendatangkan tokoh-tokoh non-Muslim ke pesantren, berkunjung ke tempat-tempat ibadah mereka, dan mendatangkan kelompok luar lainnya ke pesantren sebagai suatu upaya pembelajaran pada santri. Selain itu, pesantren telah melakukan pertukaran pelajar dengan siswa

dari Yayasan Agama Katolik[25]. Beberapa santri dikirim untuk belajar ke seminari dan sebaliknya pelajar Katolik belajar mondok beberapa bulan di Pesantren Al-Muayyad. Ini sengaja dilakukan oleh pesantren untuk melatih dan menanamkan nilai-nilai toleransi, pluralisme dan multi kulturalisme di pesantren. Kegiatan ini tentu tidak lazim dilakukan oleh pesantren pada umumnya. Ini merupakan sejarah baru dalam pesantren yang selama ini dikenal dengan label fundamentalis, konservatif, teroris dan anti pluralis. Ada penetrasi yang dilakukan pesantren yaitu menunjukkan keberaniannya untuk membongkar paham-paham ekslusif teks kitab suci. Mereka melakukan reinterpretasi terhadap teks terutama yang berkaitan dengan cara pandang terhadap eksistensi agama dan budaya di luar Islam.

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan humanis bukan teologis-dogmatis karena bagi sebagian pesantren mengunjungi tempat ibadah komunitas agama lain adalah haram dan begitu juga sebaliknya, orang yang berkunjung ke masjid dianggap na'jis. Berbeda dengan Pesantren Al-Muayyad yang membolehkan bahkan menganjurkan santrinya untuk melakukan studi banding pada komunitas luar agama Islam. Ada beberapa hal yang menunjukkan bahwa Pesantren Al-Muayyad sangat terbuka dengan wacana toleransi dan multikulturalisme adalah pelaksanaan kegiatan Diklat pesantren *interfaith* pada tahun 2001 (Tim Diklat Pesantren Al-Muayyad, 2001: 1). Pesantren *interfaith* dimaksudkan untuk menumbuhkembangkan wacana inklusivisme dan pluralisme dalam pesantren yang terfokus kepada bidang pemberdayaan masyarakat. Hal ini juga dimaksudkan untuk menjembatani generasi muda dalam mengakses forum kajian dan pengembangan kelompok sebagai kader bangsa Indonesia

[25] Peristiwa besar ini disampaikan oleh Sultani Kurniawan, M. Rofiq, Muhsin dan para santri lainnya ketika saya mengadakan diskusi group dengan mereka bahwa Pesantren Al-Muayyad telah melakukan pertukaran pelajar selama beberapa bulan untuk studi banding. Beberapa siswa Katolik tinggal di Pesantren dan sejumlah santri tinggal di Yayasan Katolik. Ketika ditanya tentang pengalaman dan perasaan mereka ketika berada dalam komunitas lain, mereka mengatakan adanya peristiwa lain yang tidak didapatkan di pesantren. Mereka bisa menyaksikan secara langsung bagaimana tradisi dan kultur serta upacara keagamaan dalam komunitas tersebut.

yang bervisikan kebangsaan.

Pesantren *interfaith* dilatar belakangi oleh berbagai faktor terutama yang berkaitan dengan persoalan yang dihadapi masyarakat dan bangsa Indonesia. Di antara persoalan-persoalan tersebut adalah pertama, persoalan multikulturalisme yang semakin penting karena bangsa Indonesia sekarang tengah menghadapi tantangan besar yang sebagian mengarah kepada disintegrasi bangsa yang ditandai oleh menguatnya primordialisme. Kedua, perbedaan suku dan budaya belum tergarap secara seksama sementara pergulatan hidup mengeras seiring dengan meningkatnya *human and capital low*. Ketiga, pemberdayaan masyarakat untuk hidup membangsa belum cukup tangguh untuk menghadapi persoalan konfliktual yang sangat berbahaya. Dan keempat, maraknya kekerasan atas nama agama (Tim Diklat Pesantren Al-Muayyad, 2001: 3). Isu-isu strategis yang diangkat dalam pesantren interfaith adalah bagaimana menciptakan pesantren interfaith dalam rangka pendewasaan masyarakat majemuk melalui pendidikan multikultural. Bagaimana melakukan kerja sama antarumat beragama untuk pemberdayaan masyarakat (dialog karya) untuk menjawab dan mengatasi persoalan masyarakat.

Ada dua jenis program pokok pesantren interfaith yaitu, *(interfaith spectra)* dan pusat kegiatan komunitas (*communtiy center*) (Tim Diklat Pesantren Al-Muayyad, 2001: 8). Program *interfaith spectra* berbentuk pelatihan untuk pengembangan budaya komuitas dengan materi pokok pembedahan teori, transformasi konflik, pengawasan kebijakan publik dan metode pendampingan masyarakat. Adapun wilayah kajian peserta pelatihan adalah penguatan budaya untuk mendukung kemajemukan masyarakat Indonesia yang adil, berkemajuan dan damai. Interfaith spectra dirancang khusus untuk dapat memberikan bekal kepada peserta latih yang tidak hanya memahami teori, tapi juga terjun langsung ke masyarakat dalam bentuk pendampingan. Mereka yang menjadi peserta adalah mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi, para

santri dari berbagai pondok pesantren, peserta pendidikan keagamaan dari berbagai agama dan para aktifis organisasi kepemudaan berbagai agama. Dalam pelatihan ini mereka dibekali kemampuan metodologis dan analisis sosial yang diajarkan di kelas, kemudian dipraktikkan di luar kelas. Setelah melakukan pembekalan teori di dalam kelas, peserta kemudian dilepas untuk memilih masyarakat sasaran (*out-class*). Wilayah masyarakat sasaran dipilih dalam jangkauan yang dapat dikontrol. Dalam kegiatan out-class disediakan pendamping untuk masing-masing wilayah (Tim Diklat Pesantren Al-Muayyad, 2001: 8-9).

Kegiatan-kegiatan di atas merupakan gambaran riil program pengembangan sikap toleransi dan multi kultrualisme oleh Pesantren Al-Muayyad. Apa yang dilakukan merupakan usaha untuk membangun dan mengajarkan toleransi dan multikulturalisme pada santri baik di dalam ataupun di luar pesantren. Kegiatan tersebut tidak hanya melibatkan santri di pesantren, tetapi seluruh elemen masyarakat secara umum. Kegiatan-kegiatan yang melibatkan komunitas luar termasuk komunitas lintas agama sangat efektif untuk membangun sikap toleransi dan multikulturalisme di tengah terpaan isu negatif tentang pesantren. Kondisi ini juga sekaligus menepis adanya isu pesantren sebagai sarang teroris dan radikalisme. Pesantren telah banyak mengalami perubahan mulai dari aspek wacana dan jaringan komunitas, seperti istilah Zainal Arifin Thoha (2003: 137) bahwa santri pesantren boleh saja radikal dalam berpikir, tetapi moderat dalam bertindak.

BAB 6
Pengaruh Gerakan Feminisme PSP Al-Muayyad dan Respon Masyarakat

Peran Perempuan dalam Pesantren Al-Muayyad

Pesantren Al-Muayyad sebagai lembaga pendidikan yang peduli dengan nasib kaum perempuan telah melakukan pemberdayaan dan pengembangan sumber daya manusia baik pada tingkat wacana maupun praktik. Salah satu bentuk pemberdayaan terhadap perempuan di lingkungan internal Pesantren Al-Muayyad adalah dengan melibatkan mereka pada seluruh aspek pembangunan dan pengembangan pendidikan pesantren. Pesantren dalam hal ini tidak pernah melakukan diskriminasi terhadap peran perempuan, bahkan mereka selalu dilibatkan dalam pengambilan kebijakan pesantren baik terkait dengan kebijakan internal maupun eksternal. Selaku pimpinan Pesantren Al-Muayyad, Kyai Abd. Rozaq tidak membatasi peran siapapun untuk berkarir di pesantren termasuk perempuan, mereka dibolehkan menduduki jabatan baik sebagai guru atau sebagai pengasuh di dalam struktural lembaga pesantren. Akan tetapi semua itu harus melalui mekanisme dan prosedur yang sudah disepakati di lingkungan institusi Pesantren Al-Muayyad[26].

Kyai Dian Nafi', pimpinan Pesantren Al-Muayyad Windan juga mengungkapkan hal yang sama dengan Kyai Abd. Rozaq bahwa bukan zamannya lagi kita untuk membeda-bedakan antara perempuan dengan laki-laki. Kita mempunyai posisi, peran dan tanggung jawab yang sama baik di dalam struktur kemasyarakatan, keagamaan, kenegaraan, atau di

[26] Kyai Abd. Rozaq menjelaskan hal tersebut ketika saya mewawancarai beliau secara tegas menyatakan bahwa tidak ada diskriminasi dalam kebijakan pesantren Al-Muayyad termasuk pembedaan jenis kelamin. Perempuan dan laki-laki punya kesempatan yang sama untuk berkarir dalam pesantern baik pada jajaran struktural atau non-struktural.

dalam pesantren dalam lingkup yang lebih kecil[27]. Beliau mencontohkan sistem belajar-mengajar yang diterapkan di Pesantren Al-Muayyad, di mana setiap siswa baik laki-laki atau perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk mengampu mata pelajaran dan memimpin diskusi pada teman sejawatnya. Hanya profesionalitas dan akuntabilitas yang menjadi standar untuk menempatkan mereka di posisi tersebut. Tidak ada kecenderungan dukungan berdasarkan jenis kelamin mereka. Menurut Kyai Dian Nafi' kebijakan pesantren untuk menetapkan santri dan santriwati menjadi pemimpin diskusi bagi santri lain adalah realisasi dari konsep kesetaraan gender dalam pesantren.

Apa yang dikatakan oleh kedua pimpinan Pesantren Al-Muayyad yaitu Kyai Abd. Rozak dan Kyai Dian Nafi' di atas menggambarkan realitas Pesantren Al-Muayyad dengan kebijakannya yang adil dan tidak diskriminatif terhadap kaum perempuan. Realitas ini seakan-akan menepis opini yang berkembang di luar selama ini bahwa pesantren banyak didominasi oleh kaum laki-laki, dan "kyai" sebagai satu-satunya simbol pusat kekuasaan pesantren dan representasi dari budaya patriarki. Opini yang berkembang di luar pesantren tersebut tidak terbukti terjadi di Pesantren Al-Muayyad, di mana kekuatan laki-laki dan perempuan di semua ranah cukup berimbang. Pesantren Al-Muayyad sendiri lebih mengedepankan profesionalitas dan kapabilitas daripada melihat perbedaan jenis kelamin seseorang atau tunduk mengikuti ideologi agama yang patriarkis.

Kebijakan Pesantren Al-Muayyad di atas tidak hanya berlaku pada lingkup pesantren**,** lebih luas lagi dalam lingkup masyarakat dan negara. Di dalam kehidupan masyarakat misalnya, pesantren tidak melarang perempuan untuk terlibat dalam urusan publik "*public sphere*" selama tidak membahayakan keselamatan perempuan. Begitu juga dalam bernegara khususnya dalam politik bahwa Pesantren Al-Muayyad tidak

[27] Kyai Dian Nafi' menjelaskan kebijakan pesantren yang tidak membeda-bedakan antara laki-laki dan perempuan.

pernah mengharamkan perempuan untuk terlibat atau menjadi pemimpin. Ketika kyai-kyai di beberapa pesantren Jawa Timur mengeluarkan fatwa yang berisi pengharaman perempuan sebagai presiden dalam pemilihan umum presiden 2004, Pesantren Al-Muayyad secara tegas menolak fatwa tersebut dan sebaliknya membolehkan perempuan menjadi presiden dari kalangan wanita dengan catatan dia mampu menjalankan amanat dan tanggung jawab tersebut. Pendapat yang kontras dari Pesantren Al-Muayyad ini tergolong liberal kalau diukur dari tradisi yang berkembang di sebagian besar pesantren yang hingga sekarang masih memelihara kekolotan, konservatisme dan eksklusivisme. Status perempuan sebagai pemimpin di dalam Islam masih *"debatable",* ada yang membolehkan dan ada juga yang tidak membolehkan sesuai dengan penafsiran teks agama masing-masing. Berikut beberapa peran yang dipegang oleh perempuan di Pesantren Al-Muayyad antara lain,

a. Perempuan sebagai guru

Salah satu peran perempuan di Pesantren Al-Muayyad adalah sebagai tenaga pengajar atau guru. Sistem rekrutmen guru di Pesantren Al-Muayyad berdasarkan kompetensi dan integritas yang dimiliki oleh calon pengajar. Ibu Seri, kepala bagian kurikulum di SMA Pesantren Al-Muayyad menyatakan bahwa sistem perekrutan guru di pesantren Al-Muayyad tidak berdasarkan jenis kelamin tertentu, tetapi berdasarkan kompetensi dan integritas yang dimiliki oleh calon pengajar. Tidak ada kebijakan yang mengharuskan seorang guru dari jenis kelamin tertentu atau laki-laki. Di sini perempuan yang menjadi guru ditempatkan di berbagai jenjang pendidikan mulai dari SD, SMP dan SMA. Selain mengajar mereka juga duduk di jajaran struktural, misalnya sebagai wali kelas atau bendahara. Adapun jumlah guru perempuan yang terdaftar sebagai tenaga mengajar di Pesantren Al-Muayyad dapat dilihat pada tabel berikut di bawah ini,

Tabel 7. Jumlah Guru Pesantren Al-Muayyad Berdasarkan Jenis Kelamin.

Jenjang Pendidikan	Guru Lelaki	Guru Perempuan
SMP	16	11
SMA	22	14
MA	31	8
Jumlah	**69**	**33**

Tabel di atas menunjukkan jumlah guru perempuan yang ada di Pesantren Al-Muayyad tidak sebanyak jumlah guru laki-laki (30% banding 70%). Meskipun demikian, mereka tetap diperlakukan secara adil dan dilibatkan dalam pengambilan kebijakan pesantren. Guru perempuan yang mengajar adalah lulusan dari perguruan tinggi atau setingkat sarjana strata satu (S1) dan sebagian lagi strata dua (S2). Mata pelajaran yang dipegang sangat beragam mulai dari al-Quran, hadis, fiqh, bahasa Arab, bahasa Indonesia, Biologi, IPA, Matematika, bahasa Inggris dan lain-lain. Di samping sebagai guru, mereka juga banyak menjabat di bagian struktural menjadi wali kelas dan juga sebagai kepala bagian kurikulum.

Selain mengajar di program pendidikan formal seperti SD, SMP dan SMU, guru perempuan juga banyak mengajar di program pendidikan non-formal yaitu lembaga pendidikan diniyah. Di program ini mereka khusus mengajar tentang pelajaran-pelajaran agama termasuk mata pelajaran yang membahas tentang perempuan, seperti kitab fiqh perempuan, tafsir, hadis, dan *akhlaq li-al-banat*. Meskipun kitab-kitab tersebut tidak berbicara khusus tentang konsep gender, akan tetapi secara implisit kitab tersebut berbicara masalah tubuh perempuan kaitannya dengan ibadah dan relasi sosial keluarga dan masyarakat. Hanya saja materi yang ada dalam kitab tersebut sebagian masih mengandung bias gender yang mendiskreditkan perempuan, misalnya hadis-hadis misoginis. Siti Maesaroh, Ummi Nasriyah, Sri Maryati dan Erna Suci Rahayu

mengungkapkan pengalaman mengajarnya di program Diniyyah dalam acara fokus diskusi grup menceritakan adanya rasa kejanggalan dalam pandangan teks terhadap perempuan. Menurut mereka kitab-kitab itu membutuhkan tafsir baru dengan metode baru supaya lebih dapat diterima dalam konteks masyarakat modern.

Keberadaan guru perempuan pada dasarnya selain sebagai pengontrol kebijakan pesantren, mereka juga berperan dalam meluruskan pemahaman yang keliru atau setidaknya memberikan penafsiran dan pemahaman alternatif terhadap teks-teks kitab suci yang pro terhadap kepentingan perempuan. Apalagi pesantren banyak menggunakan literatur-literatur klasik yang androsentris dan mengandung bias gender. Di sinilah kesempatan guru perempuan untuk memberikan kritik dan memasukkan pembelajaran berprespektif gender sehingga bias gender dalam pemahaman teks bisa diminimalisir. Teks tidak lagi menjadi persoalan, tetapi dapat berperan sebagai pemberi solusi atas persoalan perempuan dan ketimpangan gender.

Berbeda dengan Pesantren Al-Muayyad Windan, di mana tidak menggunakan tenaga guru perempuan dan sebagai gantinya pesantren mengangkat santri dan santriwati yang mempunyai keahlian tertentu sebagai tenaga pengajar bagi teman-temannya yang lain. Baik santri atau santriwati mempunyai kesempatan yang sama untuk memimpin diskusi atau mengampu mata pelajaran yang mereka kuasai. Santri tidak boleh keberatan ketika santriwati memimpin diskusi termasuk membahas kitab klasik. Dinamika ini cukup langka di dalam kultur pesantren, bahkan pesantren sangat strik dengan aturan yang memisahkan ruang laki-laki dan perempuan karena alasan persentuhan seksualitas. Kebijakan ini tentu sangat menguntungkan kedua belah pihak, khususnya bagi santriwati karena dapat melatih mental mereka ketika berperan pada wilayah yang lebih besar yaitu di masyarakat atau negara.

b. Perempuan sebagai pengasuh pondok

Peran perempuan di Pesantren Al-Muayyad selain sebagai pengajar adalah sebagai pengasuh santriwati di asrama. Mereka ditugaskan untuk menukangi dan membimbing santriwati dalam asrama. Mereka tinggal bersama-sama dengan santriwati dalam satu asrama. Sebagai pengasuh mereka memiliki otoritas penuh untuk mengatur dan mendidik santriwati di luar jam sekolah. Adanya otoritas penuh yang diberikan oleh pihak pengurus pesantren kepada pangasuh putri dimaksudkan sebagai motivasi untuk terjadinya persaingan yang sehat antara santri dan santriwati[28], maka peran dan tanggung jawab pengasuh perempuan sangat besar untuk mendongkrak dan meningkatkan kemampuan santriwati sehingga mampu bersaing dengan santri. Adapun daftar jumlah pengasuh asrama putri sebanyak 35 orang. Jumlah ini lebih banyak dibanding dengan pengasuh putra sebanyak 31 orang.

Otoritas yang dimiliki oleh guru perempuan di dalam asrama putri pada dasarnya menempatkan mereka pada posisi yang ideal karena mereka mempunyai kebebasan dan waktu yang lebih untuk mengajar dan mendidik santriwati dengan menginternalisasi nilai-nilai kesetaraan gender. Pengenalan wacana gender sejak dini kepada santriwati mempunyai nilai plus dan lebih efektif. Kesadaran dan sensitifitas mereka lebih mudah diasah dan lebih cepat berkembang. Konsep-konsep nilai ekualtias gender kemudian dapat dipraktikkan dalam kehidupan sosial termasuk di lingkungan pesantren. Ini diakui oleh pengasuh putri bahwa tidak ada mata pelajaran yang membahas konsep gender secara luas, hanya saja literatur yang ada berbicara masalah perempuan secara parsial.

---

[28] Dalam diskusi kelompok "*group focus discussion*" dengan pengasuh putri, mereka menjelaskan posisi mereka dalam mengasuh santriwati. Mereka diberi kewenangan untuk mengelola dan mengontrol secara penuh mulai dari jam belajar, makan, prilaku keseharian hingga kegiatan ritual. Kewenangan ini bagi mereka merupakan suatu tanggung jawab yang sangat besar untuk meningkatkan kemampuan santriwati sehingga mereka mampu bersaing dengan santri.

Respon Masyarakat terhadap Pesantren dan PSP Al-Muayyad

Berbagai respon telah diberikan oleh masyarakat tentang keberadaan gerakan feminisme Islam di pesantren yang dimotori oleh Kelompok Studi Perempuan (PSP) Pesantren Al-Muayyad. Secara umum, masyarakat sangat senang dengan program-program yang ditawarkan oleh PSP Al-Muayyad, baik yang bersifat otonom maupun kerja sama dengan lembaga-lembaga pendidikan dan juga LSM yang lain. Seperti yang diungkapkan oleh Ibu Syafi'i alias Maryam yang menjabat sebagai Ibu RT di Desa Makam Haji, Windan RT 02/07 bahwa pihak pesantren melalui PSP-nya yang bekerja sama dengan LSM lain telah banyak membantu masyarakat dalam berbagai hal termasuk dalam bidang pendampingan ekonomi, pengetahuan agama, kegiatan rumah tangga dan training gender. Dalam pendampingan ekonomi ibu-ibu misalnya, pesantren membangun kerjasama dengan Yayasan Indonesia Sejahtera (YIS) dengan memberikan bantuan dana pinjaman kepada ibu-ibu yang dikoordinir langsung oleh ketua RT. Menurut Ibu Syafi'i bantuan ini sangat meringankan beban masyarakat untuk mengembangkan usaha mereka di tengah terpaan krisis ekonomi yang berkepanjangan. Yang paling penting menurut beliau bahwa pinjaman itu tidak berbunga dan pengembaliannya bisa dicicil setiap satu bulan sekali oleh masyarakat[29].

Meskipun sebelumnya pernah diberikan bantuan pinjaman dana oleh PSP Al-Muayyad bekerja sama dengan Koppontren dan Yayasan Pattiro, namun mengalami kemacetan, hal itu disebabkan karena tidak ada koordinasi dengan aparat desa untuk mengontrol dan juga karena ulah para suami yang mengambil paksa modal dari hasil penjualan *emping melinjo*. Berbeda dengan pinjaman yang sekarang yang diberikan

---

[29] Ini diceritakan oleh ibu Syafi'i ketika saya mewawancarai beliau di mana dia sangat senang dengan kegiatan pesantren yang banyak membantu masyarakat terutama bantuan pinjaman modal. Karena masalah yang paling besar dihadapi oleh masyarakat adalah masalah ekonomi. Dengan pinjaman modal tersebut usaha mereka bisa berkembang.

sekarang yang dikoordinir oleh aparat desa bekerja sama dengan Pesantren Al-Muayyad dan YIS sehingga berjalan lancar. Beliau hanya menyarankan agar pihak pesantren megusulkan dana tambahan pinjaman kepada mereka yang usahanya sudah mulai berkembang.

Ibu Syafi'i juga menceritakan tentang pengalamannya ikut pelatihan gender dan kesehatan reproduksi yang diadakan oleh pesantren bekerja sama dengan LSM perempuan di Solo. Setelah mengikuti pelatihan tersebut dia memperoleh pengetahuan baru tentang konsep gender dan pentingnya pemeliharaan dan penguasaan alat reprdoduksi perempuan. Dia lebih sadar bahwa posisi sebagai perempuan dan ibu rumah tangga merupakan bagian dari konstruksi sosial yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat. Kalau sebelumnya dia selalu merasa inferior dan sebagai makhluk nomor dua, akan tetapi sekarang dia lebih percaya diri, lebih mandiri dan lebih berani mengkomunikasikan segala sesuatu dengan suaminya kalau merasa tidak senang atau tidak beres. Beliau juga memperoleh banyak tambahan wawasan tentang kesehatan alat reproduksi yang sangat penting untuk dijaga dan membutuhkan kerjasama antara suami dan istri. Tidak mungkin alat reproduksi dapat dijaga dan dipelihara tanpa melibatkan suami karena merekalah yang memanfaatkan alat tersebut, maka perlu mendiskusikan secara terbuka seluruh persoalan termasuk penggunaan alat kontrasepsi dan pemilihan jenis apa yang baik untuk digunakan oleh suami dan istri.

Kepada ibu-ibu rumah tangga yang lain, Ibu Syafi'i sering bertukar pikiran dan berdiskusi bagaimana mengatasi persoalan yang mereka hadapi. Dalam hal ini saran beliau adalah bagaimana pesantren membuka praktik konseling di pesantren. Ini menurut beliau sangat penting karena pengetahuan masyarakat di desa Makamhaji masih tergolong rendah. Kultur pendidikan anak pada umunya di desa tersebut sangat kurang terutama dalam bidang agama, oleh karena itu peraktik konseling di pesantren dipandang bisa mengatasi

persoalan tersebut. Banyak persoalan yang dihadapi masyarakat tetapi mereka masih malu dan bingung harus berbicara dengan siapa. Apalagi latar belakang masyarakat di sini kata beliau sangat minim dengan pendidikan agama

Ibu Syafi'i juga menyayangkan kegiatan Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad yang sedikit tersendat-sendat akhir-akhir ini. Padahal gerakan kelompok PSP inilah yang banyak membantu kaum ibu-ibu selama ini. Ibu Syafi'i sadar akan problem yang terjadi di PSP Al-Muayyad, di mana anggotanya kebanyakan sudah menikah dan pastinya akan berdampak pada keberlangsungan kegiatan PSP Al-Muyyad. Kegiatan PSP Al-Muayyad agak tersendat-sendat bahkan bisa dikatakan macet. Inilah yang sangat disayangkan oleh ibu Syafi'I dan meminta pihak Pesantren mencari solusi atas PSP Al-Muayyad tersebut agar bisa berjalan kembali.

Selain itu, ungkapan yang sama disampaikan oleh Ibu Nurul Daryatin, seorang janda yang aktif dalam program bantuan pinjaman modal dari pesantren bekerja sama dengan YIS. Sebagai seorang berstatus janda, dia harus berjuang sendirian untuk membesarkan satu orang putrinya setelah bercerai. Meskipun sangat berat buat dirinya karena berjalan sendirian mengurus anak, akan tetapi dengan adanya bantuan pinjaman modal telah banyak membantunya untuk membuka dan mengembangkan usahanya. Usaha yang ditekuni adalah membuka katering dan hasil usaha catering tersebut digunakan untuk memenuhi kebutuhan anaknya[30]. Janda ini juga menceritakan pengalamannya ikut dalam program PSP Al-Muyyad seperti program PKK, pelatihan gender dan kesehatan reproduksi perempuan. Dari pengalaman ikut di dalam program-program tersebut telah memberikan banyak pengetahuan dan wawasan bagaimana menjadi perempuan harus bertanggung jawab terhadap tubuhnya dan membangun kehidupan yang lebih sehat. Perempuan selama ini selalu dipandang lemah

---

[30] Nurul Daryatin seorang janda beranak satu menceritakan tentang kebahagiaannya menerima bantuan pinjaman modal yang diberikan oleh Pesantren Al-Muayyad yang bekerjasama dengan YIS, modal tersebut membuat usahanya lebih maju dengan penghasilan lumayan bertambah.

ungkap beliau, dan itu yang dirasakan dalam berumah tangga. Sekarang dia mulai sadar akan posisinya sebagai perempuan yang juga punya tanggung jawab sosial, beliau juga aktif dalam pengajian ibu-ibu dan sebagai tenaaga pengajar dalam program TPA yang dilaksanakan setiap sore.

Ibu Minten, seorang pedagang yang membuka toko kelontong mengungkapkan hal yang sama. Dia sangat respek dengan Pesantren Al-Muayyad, khususnya PSP Al-Muayyad yang telah memberikan bantuan pinjaman modal melalui kerja sama-kerjasama dengan lembaga lain. Dari pijaman tersebut usaha yang dikembangkan mengalami kemajuan yang signifikan dari sebelumnya. Untuk jumlah pinjaman, dia termasuk yang paling besar yaitu Rp. 700.000[31]. Penetapan jumlah pinjaman diukur dari besarnya usaha dan modal yang dibutuhkan dari usaha masing-masing. Ibu Minten juga aktif dalam kegiatan yang lain seperti pengajian ibu-ibu dan pelatihan gender dan kesehatan alat reproduksi. Ketika ditanya tentang kritik kepada pesantren, dia tidak bisa menjawab. Dia menggangap bahwa Pesantren Al-Muayyad telah berbuat banyak.

Respon yang disampaikan oleh bapak Ali,[32] seorang manajer lembaga kursus sedikit berbeda dengan tokoh-tokoh perempuan di atas. Pada dasarnya dia sangat respek dengan keterlibatan Pesantren Al-Muayyad termasuk PSPnya dalam membantu masyarakat. Dia hanya sedikit ragu dengan gerakan feminisme yang dipromosikan oleh pihak PSP Al-Muayyad, yang menurut beliau telah melanggar kodrat seorang perempuan. Dia juga mengkritisi konsep kesetaraan gender yang berlebihan. Bahkan beliau mengklaim gerakan feminisme itu bertentangan dengan syariat Islam. Menurut beliau bahwa syariat Islam telah membuat aturan yang sudah jelas atas pembagian hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan. Meski demikain

[31] Ibu Minten meceritakan bahwa modal yang dipinjam adalah paling besar nominalnya jika dibanding yang lain. Dengan modal tersebut, dia bisa menegembangkan toko klontongnya dan bisa menambah penghasilan dari biasanya.

[32] Wawancara dengan bapak Ali seorang manajer lembaga kursus yang bekerja sama dengan pesantren. Beliau sedikit meragukan keabsahan gerakan feminisme akhir-akhir ini yang dianggap melanggar syariat Islam.

beliau mensyukuri adanya kemajuan yang dimiliki perempuan sehingga bisa bersaing dengan laki-laki sekarang ini. Saran beliau terhadap Pesantren Al-Muayyad hanyalah pada persoalan konsistensi dalam menjalankan program-program yang sudah dirancang, misalnya dalam pengajaran TPA pihak Pesantren Al-Muayyad dan PSP-nya jarang sekali kelihatan akhir-akhir ini.

Dari respon-respon di atas menggambarkan bahwa gerakan feminisme yang dilakukan oleh Pesantren Al-Muayyad melalui PSP Al-Muayyad cukup menggembirakan dan memainkan peran penting terhadap perubahan sosial dan pengembangan SDM masyarakat khususnya kaum ibu-ibu. Sebagian besar kaum ibu merasa yakin, bangga dan optimis dengan gerakan yang dilakukan oleh Pesantren Al-Muayyad dan PSPnya dalam memajukan hak-hak perempuan untuk mengembangkan kreatifitas dan potensi yang dimilikinya, meskipun sebagain kecil dari kaum bapak yang tidak yakin seratus persen atas signifikansi gerakan feminisme tersebut. Bagimanapun upaya yang dilakukan oleh Pesantren Al-Muayyad melalui PSPnya sudah mampu memberikan perubahan terhadap kaum perempuan di pesantren dan masyarakat di sekitarnya.

BAB 7
Kesimpulan

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan keagamaan yang memainkan peran penting bagi kemajuan pendidikan di Indonesia, khususnya dalam bidang pendidikan keagaman. Meskipun di tengah arus modernisasi dan globalisasi yang ditandai dengan tuntutan perubahan sistem dan pendekatan pendidikan, pesantren dalam perjalanannya mampu membuktikan diri sebagai salah satu lembaga pendidikan alternatif di Indonesia yang mampu bersaing dengan lembaga-lembaga pendidikan lain yang berorientasi pada pendidikan umum. Pesantren bermetamorfosis dengan kombinasi unik kurikulum lokal dan kurikulum nasional. Kurikulum lokal merepresentasikan ciri khas dan karakter geneologi pesantren, sedangkan kurikulum nasional adalah bentuk akomodatif pesantren terhadap tuntutan pendidikan di Indonesia.

Meskipun sebagian besar pesantren telah mengubah statusnya sebagai lembaga pendidikan yang tidak murni lagi hanya fokus pada isu keagamaan dan sebaliknya, namun tidak semua pesantren berani dan mampu mengakomodir wacana-wacana kontemporer global yang bersentuhan langsung dengan wacana dan doktrin keagamaan. Sebagai contoh adalah wacana feminisme yang telah masuk ke Indonesia melalui lembaga-lembaga kampus tidak semua diterima oleh pesantren-pesantren di Indonesia. Hanya sebagai kecil pesantren yang berani menerima dan mengembangkan wacana feminisme di internal lembaga mereka termasuk Pesantren Al-Muayyad Windan Solo. Pesantren Al-Muayyad merupakan salah satu pesantren yang moderat terbuka dengan nilai-nilai modernitas dan wacana-wacana kontemporer seperti feminisme, gender, demokrasi, multikulturalisme, dan pluralisme. Masuknya wacana-wacana kontemporer tersebut tidak membuat pesantren ini meninggalkan identitasnya,

sebaliknya wacana-wacana tersebut menjadi bahan kajian dan perbandingan untuk memperkaya khazanah keilmuan di lingkungan pesantren. Wacana feminisme dan ideologi gender yang masuk dan berkembang di pesantren digunakan sebagai alat analisa teks-teks klasik atau kitab kuning yang berbicara tentang persoalan-persoalan perempuan. Dengan demikian, Pesantren Al-Muayyad tidak memandang teks agama terutama karangan para ulama sebagai sesuatu yang kaku, diterima apa adanya dan tidak dikritisi kesasihan metodologinya, tetapi sebaliknya sebagai sesuatu yang fleksibel, terbuka untuk ditafsirkan dan kontekstual.

Fenomena yang menarik dalam kasus gerakan feminisme di Pesantren Al-Muayyad melalui Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad bahwa pihak pesantren tidak mau larut dalam kajian tafsir teks *an-sich* karena dianggap tidak akan mengatasi persoalan riil yang terjadi dalam masyarakat, tetapi bagaimana hasil kajian teks dan wacana-wacana kontemporer tersebut diaktualisasikan dalam bentuk peristiwa pendampingan kepada masyarakat. Agar teks tetap aktual dan kontekstual, maka teks harus dicarikan persoalan-persoalan riil yang terjadi di lapangan supaya teks berdialog langusung dengan konteks. Dengan begitu, tidak selamanya konteks harus tunduk pada teks atau sebaliknya. Keduanya harus tetap berdialog sehingga mereka akan mengerti posisi masing-masing.

Keseimbangan antara kajian teks dan pendampingan ke masyarakat tertuang dalam kurikulum yang dianut oleh pesantren Al-Muayyad yakni kurikulum terpadu yang segi-segi pembelajaran di kelas dan di luar kelas dan pengelolaan pesantren menjadi kesatuan kurikuler. Dengan kurikulum tersebut Pesantren Al-Muayyad akan melayani santri dalam dua kategori pesantren yaitu pesantren primer dan pesantren sekunder. Sebagai pesantren primer, ia harus melayani santri untuk berlatih mendalami teks-teks agama Islam dengan menggunakan berbagai pendekatan dan metode. Dan sebagai pesantren sekunder, ia akan melayani santri untuk berlatih

menerapkan teks-teks yang dipelajarinya menjadi peristiwa pendampingan masyarakat.

Perannya sebagai pesantren sekunder yang melayani santri untuk berlatih menerapkan teks-teks ke dalam peristiwa pendampingan menjadikan santri lebih peka dan sensitif dengan isu-isu sosial karena santri akan menemukan persoalan-persoalan yang lebih riil dan lebih kompleks di masyarakat. Maka dengan sendirinya dituntut untuk lebih kreatif dan inovatif dalam mengatasi persoalan-persoalan di masyarakat baik itu terkait dengan ekonomi, sosial, budaya, politik, gender dan lain-lain. Persoalan-persoalan riil yang terjadi di lapangan tidak semua ditemukan penyelesaiannya dalam teks, apalagi teks dikaji dengan perspektif jumud, statis dan skeptis. Di sinilah dibutuhkan paradigma dan metode-metode baru seperti hermeneutika untuk menyingkap tabir mistri simbol teks dan idealitasnya dalam melihat suatu persoalan. Ada beribu-ribu kandungan makna yang tersembunyi dibalik simbol-simbol teks dan itu tidak cukup hanya melihat teks secara parsial, tetapi apa di balek teks itu.

Proses munculnya gerakan feminisme di pesantren Al-Muayyad dalam bentuk Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad berangkat dari kegelisahan-kegelisahan yang dihadapi oleh santriwati yang menjadi kelompok minoritas di pesantren karena jumlah mereka kalah jauh dengan siswa laki-laki. Sebagai pihak minoritas, mereka khawatir akan terjadi kebijakan-kebijakan yang lebih mengedepankan kepentingan santri daripada santriwati. Untuk mengakomodir aspirasi santriwati, mereka berinisiatif untuk mendirikan sebuah lembaga yang khusus mengkaji masalah perempuan. Inisiatif pendirian lembaga ini kemudian diusulkan kepada pimpinanan pesantren dan setelah menerima usulan tersebut pihak pimpinan pesantren mengajak seluruh santri dan santriwati serta staf pengajar untuk membicarakan dan mengkajinya bersama-sama. Setelah diadakan pertemuan maka disepakati untuk mendirikan lembaga khsusus yang mengkaji persoalan-

persoalan perempuan yang dinamakan Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad.

Asumsi awal berdirinya Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad bahwa tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan kecuali pada hal-hal yang bersifat biologis, begitu juga dengan santri dan santriwati. Bagi santriwati bahwa tidak ada pekerjaan yang berjenis kelamin sehingga pembagian kerja harus merata dengan santri. Ketika santriwati bisa memasak maka santri juga harus bisa memasak, ketika santriwati pergi ke pasar untuk berbelanja maka santri juga harus bisa ke pasar berbelanja. Sebaliknya dengan santriwati, mereka harus bisa melakukan apa yang dianggap wilayah kaum laki-laki dalam perspektif sosial-kebudayaan, misalnya, memperbaiki genteng, membersihkan kolam, kamar mandi, mendampingi tamu luar yang berkunjung ke pesantren dan menjadi delegasi pesantren. Jadi pembagian kerja tersebut harus merata dan tidak ada pembedaan atau diskriminasi. Hal ini dimaksudkan untuk penguatan peran santriwati di pesantren yang notabenenya sebagai kelompok minoritas. Ide dasar inilah yang menjadi embrio lahirnya gerakan feminisme Islam di Pesantren Al-Muayyad.

Setelah terbentuk PSP Al-Muayyad, para pengurus PSP bersama-sama dengan pihak pesantren membuat program-program seperti diskusi, seminar, loka karya, membangun kerja sama dengan berbagai NGO dan institusi di luar pesantren. Topik yang paling banyak dibahas adalah isu-isu gender, kesehatan reproduksi dan persoalan perempuan lainnya. Dengan kegiatan tersebut PSP Al-Mauyyad terus berkembangan. Mereka mencoba melihat persoalan-persoalan perempuan di luar pesantren dan melibatkan masyarakat terutama kaum ibu-ibu untuk mengikuti seminar dan pelatihan-pelatihan. Ternyata kegiatan tersebut mendapat respon yang positif dari masyarakat khususnya ibu-ibu. Terbukti dengan bayaknya peserta yang hadir dari kalangan ibu-ibu dan remaja baik dari Desa Makamhaji (lingkungan pesantren) ataupun dari luar desa lingkungan pesantren. Dalam pelatihan dan diskusi itulah

masyarakat mengutarakan persoalan-persoalan yang dihadapi mulai dari kekerasan suami dalam rumah tangga sampai pada persoalan ekonomi keluarga.

Pengaruh gerakan feminisme PSP Al-Muayyad dapat dilihat dari dua sisi yaitu internal dan eksternal. Di internal pesantren, setelah adanya Pusat Studi Perempuan Al-Muayyad peran perempuan di pesantren semakin maju dan signifikan, misalnya jumlah guru perempuan di pesantren jauh lebih banyak dari sebelumnya. Mereka mengajar di berbagai jenjang pendidikan seperti, TK, SD, SMP dan SMA. Bahkan mereka juga menjabat dalam jajaran struktural di lembaga itu termasuk sebagai kepala bagian kurikulum. Selain itu, para guru dan santriwati selalu terlibat dalam pengambilan kebijakan di pesantren. Sedangkan secara eksternal, gerakan feminisme PSP Al-Muayyad telah memberikan pengaruh transformatif bagi kehidupan masyarakat terutama kaum ibu-ibu. Dalam bidang ekonomi misalnya, peningkatan pendapatan masyarakat cukup signifikan setelah ada program pinjaman modal oleh pesantren kepada masyarakat untuk pengembangan usaha kecil-menengah. Sebagaimana yang diceritakan oleh ibu Syafi'i, ibu Minten, ibu Sri dan anggota-anggota lain yang ikut dalam program pinjaman modal mengaku penghasilan mereka meningkat. Mereka tidak lagi tergantung kepada pemodal tetapi bisa menjalankan sendiri usaha mereka. Sedangkan di bidang sosial-keagamaan menunjukkan bahwa pengetahuan dan wawasan keagamaan mereka semakin meningkat dan lebih sadar akan hak-hak reproduksi dan kesetaraan gender mereka, dan sikap kritis mereka mulai tumbuh sedikit demi sedikit setelah mengikuti training, seminar dan pendampingan yang diadakan oleh PSP Al-Muayyad.

Daftar Pustaka

Abadeer, Adel SZ. (2015). *Norms and Gender Discrimination in the Arab World*. NY: Springer.

Abdullah, Irwan. (2001). *Seks, Gender dan Repoduksi Kekuasaan.* Yogyakarta: Tarawang Press

Abou-Bakar, Omaima. (2001). *Islamic Femnism? What's in Name? Preliminary Reflection*. Didownload pada 12 Januari 2016 bersumber dari http://www.atria.nl/ezines/web/ifrwh/1998-2002/historians/amews%20abou-bakr.htm

Abugideiri, Hibba, (2014). Speaking from Behind the Veil, Does Islamic Feminism Exist? dalam Phyllis Trible,B. Diane Lipsett, *Faith and Feminism: Ecumenical Essays",* Presbyterian Publishing Corp.

Al-Muayyad. (2009). Didownload pada tanggal 15 Januari 2016 dari sumber http://almuayyad.org/kopontren

----------- (2009). Didownload pada 10 Desember 2015 dari sumber http://almuayyad.org/sejarah

----------- (2009). Didownload pada tanggal 10 Desember 2015 bersumber dari http://almuayyad.org/kegiatan

Badan Pusat Statistik Kota Surakarta. *Jumlah Penduduk Kota Suakarta dan Seks Rasio Tahun 2014.* Didownload pada tanggal 20 Maret 2016 dari sumber *http://surakartakota.bps.go.id/Subjek/view/id/153#subjekViewTab3|accordion-daftar-subjek1*

Badran, Margot, (2013). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences.* London: Oneworld Publication

-----------(1996). *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt.* New Jersy: Princeton University Press.

------------(2002). *Islamic Feminism: What's in a Name?,* (al-Ahram Weekly Online: 17-23 Januari 2002)

Barlas, Asma. (2003). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of The Qur'an.* Austin: University of Texas Press

Buchanan, Mike, Mask, Joshua. (2012). *Feminism: The Ugly Truth*. EBookIt.com

Coleman, Isobel. (2013). Women, Religion and Security: Islamic Feminism in Frontlines of Change, dalam Chris Seiple, Dennis Hoover, Pauletta Otis. *The Routledge Handbook of Religion and Security*. London: Routledge.

Curtis IV, Edward E. (2010). *Encyclopedia of Muslim-American History*, New York: An Imprint of Infobase Publishing.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1999). *Sejarah Kerajaan Tradisional Surakarta.* Jakarta: Depdikbud

Dhofier, Zamakhsyari. (1990). *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai,* Jakarta: LP3ES.

Djibril, Muhammad. (2011). *Di Indonesia, Santri Ponpes Mencapai 3, 65 Juta.* Didownload pada 10 Januari 2016 dari sumber http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/11/07/19/lokvps-di-indonesia-santri-ponpes-mencapai-365-juta

Dzuhayatin, Siti Ruhaini dkk. (2002). *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

El Saadawi, Nawal. (2007). *Woman at Point Zero.* Diterjemahkan oleh Sherif Hetata, London & New York: Zed Books

Engineer, Ashgar Ali. (2003). *Pembebasan Perempuan*. Diterjemahkan oleh Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKIS

Esposito, John L. (1995). *The Oxford Encyclopedia of The Modern in Islamic World*. New York: Oxford University Press.

Faiz, Fakhruddin. (2002). *Hermeneutika Qur'an*, *Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam.

Felski, Rita. (1989). *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Sosial Change.* Cambridge: Harvard University Press.

Florida, Nancy K. (1993). *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts: Introduction and Manuscripts of the Karaton Surakarta.* NY: SEAP Publications.

Göle, Nilüfer. (1996). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. The United State of America: University of Michigan Press

Hamdi, Saipul. (2014). 'Interpreting a.nd Enacting 'Islamic Feminism' in Pesantren Al-Muayyad Windan, Solo', dalam Bianca J. Smith & Mark Woodward (Eds.), *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*. Londom dan Oxon: Routledge

----------(2014). *Nahdlatul Wathan di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.

Hamdi, Saipul, Carniegi, Paul & Smith, Bianca J. (2015). Hidayatullah. The Recovery of a Non-Violent Identity for an Islamist Pesantren in an Age of Terror, *Australian Journal of International Affair,* 1-19. DOI: 10.1080/10357718.2015.1058339.

Hooks, Bell. (2014). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics.* New York: Routledge

Imarah, Muhammad. (1998). *Perang Terminologi Islam versus Barat*. Diterjemahkan oleh Musthalah Maufur Jakarta: Robbani Press.

Ismail, SM dkk. (2002). *Dinamika Pesantren dan Madrasah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Jayawardena, Kumari. (2016). *Feminism and Nationalism in the Third World*. Verso Books.

Jaquette, Jane S. (2009). *Feminist Agendas and Democracy in Latin America.* Durham & London: Duke University Press

Yayasan Jurnal Perempuan. (2004). Pendampingan Korban Trafiking, *Jurnal Pencerahan dan Kesetaraan 36*.

Kahfi, Erni Haryanti. (2002). HJ. Hadiyah Salim: Perjuang Sosial-Keagamaan, dalam Jajat Burhanudin. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

King, Jennifer S. (2003). *Western Feminism vs Islamic Feminism: Analyzing a Conceptual Conflic.* Tesis yang belum terbit di Central Connecticut State University New Britain,

Connecticut, Department of International and Area Studies.

Kunin, Maeleine. (2012). *The New Feminist Agenda: Defining the Next Revolution for Women, Work and Family.* United State of America: Chelsea and Publishing.

Larson, George D. (1990). *Masa Menjelang Revolusi Keraton dan Kehidupan Politik di Surakarta (1912-142)*. Diterjemahkan oleh A. B. Lapian. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

LASPAM. (2001). Laporan Pertanggungjawaban LASPAM. Disampaikan pada tanggal 26-28 Januari 2001.

Linnan. David K. (2016). Legitimacy, Legal Development and Change: Law and Modernization Reconsidered. Burlington: Ashgate Publishing.

Lukens-Bull, R. (2005). A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java. New York: Springer

Madjid, Nurcholis. (1997). Bilik-Bilik Pesantren: Sebuat Potret Perjalanan. Jakarta: Paramadina.

Mansur. (2004). Moralitas Pesantren Meneguk Kearifan dari Telaga kehidupan. Yogyakarta: Safiria Insani Press

Mas'udi, Masdar F. (1997). Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan. Bandung: Mizan.

McElroy, Wendy. (2003). Iraq War May Kill Feminism as We Know It didownload pada 18 Januari 2016 dari sumber Http://www.ifeminists.net/introduction/editorials/2003/0318.html didownload pada Januari 2016.

McGuire, Meredith B. (1981). Religioin: The Sosial Context. California:Wadsworth Publishing Company.

Mernissi, Fatima. (1994). Wanita di dalam Islam. Diterjemahkan oleh Yaziar Radianti, Bandung: Penerbit Pustaka.

Mir-Hosseini, Ziba. (2000). Marriage On Trial: A Study of Islamic Family Law. London: I.B.Tauris.

-----------(2000). Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. London: I.B.Tauris.

Muslikhati, Siti. (2004). Feminisme dan Pemberdayaan

Perempuan dalam Timbangan Islam, Jakarta: Gema Insani.

Murniati, A. Nunuk P. (2004). Getar Gender: Perempuan Indonesia dalam Perspektif Sosial, Politik, Hukum dan Ham. Magelang: IndonesiaTera.

Nasri, Ulyan. (2015). Akar Historis Pendidikan Perempuan: Refleksi Pemikiran TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid. Yogyakarta: Deepublish.

Noer, Delier. (1996). Gerakan Modern Islam di Indonesia. (1900-1942). Jakarta: LP3ES.

Nuruzzaman. (2005). Kiai Pesantren Membela Perempuan. Yogyakarta: Pustaka Pesantren LKiS.

Palmer, Richard E. (2003). Hermeneutika,Teori mengenai Interpretasi. Diterjemahkan oleh Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pemerintah Kota Samarinda. Sejarah Kota. didownload pada tanggal 20 Maret 2016 dari sumber http://surakarta.go.id/konten/sejarah-kota.

Pemerintah Kota Samarinda. Selogan Surakarta. didownload pada tanggal 20 Maret 2016 dari sumber http://surakarta.go.id/konten/slogan-surakarta.

Pesantren Al-Muayyad Windan. (2004). Sekilas tentang Pesantren Al-Muayyad Windan.

Pesantren Al-Muayyad. (2003). Selayang Pandang Pesantren Al-Muayyad.

Pesantren Al-Muayyad Cabang Windan. (2004). Sekilas Kurikulum dan Organisasi Pondok Pesantren Al-Muayyad Windan.

Pemkot Surakarta. (2012). Selayang pandang Kota Solo. Surakarta: Pemkota Surakarta

Pohl, Florian. (2009). Islamic Education and the Public Sphere. Munster, New York, Munchen dan Berlin: Waxmann Verlag.

Qomar, Mujamil. (2009). Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi. Jakarta: Erlangga.

Rhouni, Raja. (2010). Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi. Leiden dan Boston: Briill

Rhode, Deborah L. (2014). What Woman Want: An Agenda for the Women's Movement. New York: Oxford University Press

Ricoeur, Paul. (1981). Hermeneutics and Human Science. Australia: Cambridge University Press.

Ryan, Barbara. (1992). Feminism and the Women's Movement: Dynamics of Change in Sosial Movement Ideology and Activism. New York: Routledge

Rizzo, Helen Nary. (2005). Islam, Democracy, and the Status of Women: The Case of Kuwait. New York & London: Psychology Press

Smith, Bianca & Woodward, Mark. (2014). De-colonizing Islam and Muslim Feminism, dalam Bianca J. Smith & Mark Woodward (Eds), Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves. Londom dan Oxon: Routledge

Syamsudin, Sahiron, dkk. (2003). Hermeneutika Al-Quran Mazhab Yogya. Yogyakarta: Islamika.

Sumaryono, E. (1999). Hermeneutik Sebuah Metode Filasafat. Yogyakarta: Kanisius.

Siddique, Kaukah. (2002). Menggugat Tuhan yang Maskulin. Diterjemahkan oleh Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina.

Sukanti, Suryocondro. (1984). Potret Pergerakan Wanita, CV.Rajawali ; Jakarta

Sumbulah, Umi. (2008). Spektrum Gender, UIN Malang Press : Malang

Tim Diklat Pesantren Al-Muayyad. (2001). Laporan Diklat Interfaith Pesantren Al-Muayyad.

Thoha, Zainal Arifin. (2003). Runtuhnya Singgasana Kyai NU. Yogyakarta: Kutub.

Van Nieuwkerk, Karin. (2009). Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West. USA: University of Texas.

Wadud, Amina Wadud. (1999). Qur'an and Women, Reading the

Sacred Text From a Women's Perspective. New York: Oxpord University Press.

---------- 1992.

Zuhri, Saifuddin. (2002). Dinamika Pesantren dan Madrasah, Reformulasi Kurikulum Pesantren. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Indeks

K

L

M

N

P

R

S

Sebagai lembaga pendidikan, pesantren terus mengalami transformasi dan kemajuan dalam berbagai aspek termasuk kemampuan dalam beradaptasi dengan sistem pendidikan modern dan berintegrasi dengan kultur masyarakat global yang kompleks. Sejarah menunjukkan bahwa pesantren bukanlah lembaga pendidikan dengan "single identity", tetapi "plural identity", yang diwarnai dengan kultur dan tradisi kedaerahan masing-masing di mana pesantren itu dibangun dan berkembang. Identitas plural pada diri pesantren akan dieksplorasi dalam buku ini khususnya terkait dengan gerakan feminisme yang berkembang di lingkungan pesantren, dalam hal ini Pesantren Al-Muayyad di Solo. Wacana feminisme yang memperjuangkan keseteraan gender dan pengakuan hak-hak perempuan telah melahirkan pro dan kontra. Sebagian pesantren menolak feminisme karena dianggap produk "Barat", yang sesat dan mengandung bidah atau heresi. Sedangkan sebagian pesantren melihat feminisme sebagai bagian dari ajaran Islam yang muncul sejak abad ke 6 ketika Nabi Muhammad berupaya membebaskan perempuan-perempuan Arab dari jeratan-jeratan simbol kultural dan penindasan struktural. Buku ini akan mengeksplorasi feminisme yang berkembang di Pesantren Al-Muayyad khususnya bentuk-bentuk kegiatan Pusat Studi Perempuan (PSP) Al-Muayyad sebagai agen feminisme Islam baik di tingkat internal maupun eksternal pesantren, bagaimana pengaruh gerakan ini terhadap perbaikan nasib kaum perempuan dan respon masyarakat terhadap gerakan tersebut. PSP Al-Muayyad memainkan peran penting dalam membangun wacana gender dan sekaligus pergerakan di lapangan. Mereka tidak hanya mengkaji kesetaraan dan menafsirkan kembali teks-teks kitab suci lewat kajian tematik di dalam kelas, tetapi juga melakukan aksi sebagai bentuk implementasi dari kajian tersebut melalui pendampingan, pelatihan dan pemberdayaan perempuan secara langsung

---

Dr. Saipul Hamdi lahir di Paok Lombok, Lombok Timur 1980. Hamdi meraih gelar Doktor (2011) di Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Pascasarjana UGM Yogyakarta. Hamdi sekarang mengajar di beberapa perguruan tinggi di Kaltim termasuk Politani, Pascasarjana IAIN Samarinda, dan Pascasarjana Universitas Mulawarman. Penelitiannya konsen pada isu politik lokal dan otonomi daerah, transmigrasi dan integrasi budaya, konflik dan kekerasan agama, radikalisme dan terorisme, Islam lokal Nahdlatul Wathan, dan Islam transnasional seperti Jamaah Tablighi, Wahabi dan Ahmadiyah. Hamdi juga pernah memperoleh research fellowship di Monash University Australia, Asia Research Institute (ARI) Singapura, Mahidol University Thailand, dan Ateneo de Manila University Filipina. Karya buku sebelumnya (2014) *Nahdlatul Wathan di Era Reformasi*: *Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi*. Yogyakarta: KKS.